













COMMENTAR

ÜBER DEN PSALTER.

ZWEITER THEIL.

Von dem Herrn Verfasser dieses Commentars sind in demselben Verlage erschienen:

COMMENTAR ÜBER DIE GENESIS.

Dritte durchaus umgearbeitete Auflage.

gr. 8. 1860. 3 1/3 Thlr.

SYMBOLAE AD PSALMOS ILLUSTRANDOS ISAGOGICAE.

Disseritur 1. de Psalmorum indole partim jehovica partim elohimica; 2. de Psalmorum ordine ejusque causis ac legibus.

8. maj. 1846. 18 Ngr.

Diese Schrift, welche über den Wechsel der Gottesnamen im Psalter und über die Gründe handelt, durch welche die Anordnung des Psalters im Ganzen und Einzelnen bestimmt ward, behauptet neben dem Psalmen-Commentar ihren selbständigen Werth und es wird dort häufig auf sie verwiesen.

DAS HOHELIED

untersucht und ausgelegt.

gr. 8. 1851. 1 Thlr. 2 Ngr.

Inhalt: Die Einheit und Integrität des Hohenliedes. — Die Stellung des Hohenliedes inmitten der alttestamentlichen Literatur. — Innere Berechtigungsgründe zur Voraussetzung des salomonischen Ursprungs. — Die Sprachform. — Die zeitgeschichtliche Auffassung Ewalds. — Die zeitgeschichtliche Auffassung Hofmanns. — Die synagogal-kirchliche allegorische Auffassung. — Die dramatische Kunstform. — Uebersetzung und Erläuterung. — Der ethische Charakter. — Der ideale Charakter. — Die Idee — Das Mysterium.

COMMENTAR ÜBER DEN BRIEF AN DIE HEBRÄER.

Mit archäologischen und dogmatischen Excursen

über das Opfer und die Versöhnung.

gr. 8. 1857. 4 1/3 Thlr.

NEUE UNTERSUCHUNGEN

über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien.

Erster Theil: **Das Matthäus-Evangelium.**

gr. 8. 1853. 8 Ngr.

SYSTEM DER BIBLISCHEN PSYCHOLOGIE.

Vergriffen seit 2 Jahren; neue Auflage in Aussicht.

COMMENTAR

ÜBER

DEN PSALTER

VON

FRANZ DELITZSCH.

ZWEITER THEIL.

ÜBERSETZUNG UND AUSLEGUNG VON PS. XC—CL.

NEBST DER EINLEITUNG IN DEN PSALTER UND VIELEN BEIGABEN MASORETHISCHEN UND ACCENTUOLOGISCHEN INHALTS.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1860.

LEIPZIG
DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.

DES PSALTERS VIERTES BUCH.

Psalm XC—CVI.



PSALM XC.

Das vierte Psalmbuch beginnt, in die Urzeit der h. Lyrik zurückgreifend, mit einem Ps., überschrieben: *Ein Gebet Mose's des Mannes Gottes.* Das לְ ist auch hier das der Zugehörigkeit und zwar mittelst Hervorbringung (*Lamed auctoris*), nicht das der Richtung; denn ein Lied auf Mose liesse sich zwar sagen (s. 30, 1. Jes. 6, 1), aber nicht ein Gebet auf Mose [1]. Zu dem Namen, der nicht so kahl bleiben darf, weil es der Name des grössten Menschen ist, den die Geschichte Israels kennt, tritt der Ehrentitel אִישׁ הָאֱלֹהִים (wie Dt. 33, 1. Jos. 14, 6), ein alter Name von Propheten, welcher das enge Gemeinschaftsverhältniss zu Gott ausdrückt, wie עֶבֶד ה׳ das berufsmässige heilsgeschichtliche Dienstverhältniss, in welches Jehova den Menschen genommen und dieser sich begeben hat. Es gibt kaum ein Schriftdenkmal des Alterthums, welches das traditionelle Zeugniss seiner Abstammung so glänzend rechtfertigte, wie dieser Ps., der sich in irgend einem älteren Werke, viell. dem סֵפֶר הַיָּשָׁר (Jos. 10, 13. 2 S. 1, 18), bis in die Zeit der Schlussredaction des Psalters erhalten haben mochte. Nicht allein in Ansehung seines Inhaltes, sondern auch in Ansehung seiner Sprachform ist er Mosi vollkommen angemessen. Er trägt deutliche Spuren gleicher Abstammung mit dem Liede האזינו (Dt. 32), dem Segen Mose's (Dt. 33), den deuter. Reden und überhaupt den unmittelbar mosaischen Stücken des Pent. an sich. Das Bundesbuch

[1]) Nichtsdestoweniger halten die KVV. auch diesen Ps. für einen nur Mosi zugeeigneten, aus seiner Seele gedichteten Ps. Davids, und so wenig sieht ihm z. B. Chrysostomus, oder wer sonst Verf. der Psalmauslegung Opp. 5, 770 ist, auf den Grund, dass er die Zueignung an Mose daraus erklärt, dass es dessen *ἰδιάζον ἀξίωμα* sei, *περὶ κόσμου γενέσεως διαλέγεσθαι.* In diesem Sinne, meint er, ist dieser Ps. eine *πρέπουσα ἀρχὴ τῇ ψαλμικῇ βίβλῳ τῇ τετάρτῃ.* Aber an der Spitze dieses Buchs, welches dem pent. ספר במדבר entspricht, zu stehen gebührt ihm als Werk Mose's, der Israel in der Wüste durch Gottes Zorn hindurchrang.

mit dem Dekaloge Ex. c. 19—24 und das Deuteronomium (ausgen. seinen Anhang) sind die grössten urmosaischen Bestandtheile des Pent. Das Deuter. ist תּוֹרַת מֹשֶׁה in eminentem Sinne.

Strophisch ist der Ps. nicht. Die 4 Sinnabschnitte v. 1—4. 5—8. 9—12. 13—17 bestehen zwar aus je 4 (der erste eigentlich $3^1/_2$) masor. vv., aber nicht aus Zeilen von gleicher oder doch ebenmässiger Anzahl. Der Mangel an strophischer Anlage ist hier ein Kennzeichen des Alters, nicht der Jugend. Deshalb werden wir auch darin, dass die erste Zeile mit א, die zweite mit ב beginnt, nicht einen Ansatz alphabetischer Anlage sehen.

Der D. beginnt mit dem Bekenntniss, dass der HErr sich den Seinen in allen Zeiten der Gesch. als das bewährt hat, was er vorweltlich war und ewig sein wird: er ist der über das Entstehen und Vergehen hienieden allmächtig Erhabene, für welchen ein jahrtausendlanger wechselvoller Verlauf ein verschwindend Moment ist:

[1] O HErr, Zufluchtsstatt bist Du gewesen uns in Geschlecht und Geschlecht!
[2] Ehe denn Berge geboren waren
Und du ausgebarest Erd' und Weltkreis
Und von Aeon zu Aeon bist du Gott!
[3] Du wandelst Sterbliche zu Zermalmtem
Und sprichst dann: Kommt wieder, Menschenkinder.
[4] Denn ein Jahrtausend ist in deinen Augen
Wie der gestrige Tag, wenn er vergehet,
Und eine Wache in der Nacht.

Absichtlich wird Gott bei dem Namen אֲדֹנָי angerufen, der in den mittleren Bb. des Pent. öfter im Munde Mose's vorkommt, auch im Lied am Meere Ex. 15, 17 und Dt. 3, 24. Hier heisst er so als der in immergleicher Erhabenheit die Menschengeschichte überwaltende Herrscher. Die Menschengesch. verläuft in דֹּר וָדֹר, so dass ein Zeitlauf (von דּוּר laufen) mit den gleichzeitig darin lebenden Menschen geht und ein anderer kommt; der Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 32, 7. Einen solchen Verlauf von Generationen hat der D. hinter sich; in ihnen allen ist der HErr seiner Gemeinde, aus deren Herzen heraus der D. redet, מָעוֹן gewesen. Auch dieser Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 33, 27. מעון bed. die Wohnung [1]), bes. Gottes himmlische und irdische Wohnung, dann die Wohnung, die Gott selbst den Seinen ist, indem er diejenigen, welche vor dem Bösen und dem Uebel zu ihm fliehen und in ihn einkehren, in sich aufnimmt, birgt

[1]) Das Hebr. hat die Grundbed. von עין erhalten: wohnen und also Obdach haben; der arab. Stamm bed. nur helfen und *ma'ûn*, *ma'ûneh*, *ma'âneh* Hülfe, Beistand, Unterstützung (nicht Zufluchtsort, Asyl oder dgl.).

und schützt 71, 3. 91, 9 (wobei zu bemerken, dass Ps. 91, in welchem dasselbe bedentsame Wort vorkommt, an Ps. 90 angeschlossen ist). Um *fuisti* auszudrücken, war הָיִיתָ unentbehrlich, aber wie *fuisti* von *fuo* φύω herkommt, bed. הָיָה (הָוָה) nicht das geschlossene, sondern das sich erschliessende Sein, also *fuisti* im Sinne von *te exhibuisti.* Diese geschichtliche Selbstbeweisung Gottes gründet darin, dass er אֵל ist d. h. die Macht schlechthin oder der schlechthin Mächtige, nnd das war er, wie v. 2 sagt, schon vor dem Anfange der diesseitigen Geschichte, und ist es wie in den Fernen der Vergangenheit, so auch in den Fernen der Zukunft. Die Grundlegung der diesseitigen Gesch. ist die Schöpfung. Der D. scheut sich nicht, diese eine Geburt aus Gott zu nennen. Sie ist es nicht in heidnisch-emanatistischem Sinne. Aber das ist doch auch wahr, dass Gott, indem er schafft, ein von Ewigkeit her Gewolltes und Gedachtes aus sich heraus in zeitanfängliche Wirklichkeit setzt. Das Geschöpfliche wird also in gewissem Sinne aus Gott geboren יָלַד, und er bringt es aus sich hervor, was hier חוֹלֵל heisst (wieder deuteron. Dt. 32, 18 vgl. Jes. 51, 2), indem die Schöpfung mit der unter Wehen vor sich gehenden Geburtsarbeit verglichen wird. Die Form ist hier *Pilel.* Man hat sich eingeredet, dass zu übers. sei: nnd ehe kreisste Erd' und Weltkreis (so dass diese Subj. sind), und sogar, wie zuletzt Olsh., ותחולל im *Pulal* lesen wollen: und ehe gekreisst wurden Erd' und Weltkreis; beides nur aus Schen vor dem starken, aber tiefsinnigen Anthropomorphismus. Dass die Berge zuerst genannt werden, stimmt zu Dt. 33, 15., wo sie die vorzeitigen Gebirge, die urweltlichen Hügel heissen. Der Schöpfungsbericht erwähnt die Gebirgsbildung gar nicht; die Schrift verlegt sie anderwärts überall in den Uranfang. Man beachte das *fut. cons.:* ehe Berge geboren waren und du ebendamit kreisstest.. Die Gebirgsbildung fällt also zusammen mit der Schöpfung der Erde, welche hier als Erdkörper אֶרֶץ und als Festland mit dem wechselnden Relief von Bergen und Niederungen תֵּבֵל heisst (vgl אֶרֶץ תֵּבֵל Spr. 8, 31. Iob 37, 12) — ein ausschliesslich poetisches Wort, welches dem Etymon nach (von יָבַל) die fruchtbare Erdoberfläche bed.[1]). An den Doppelsatz mit

[1]) Darin, dass die Berge nach der Schrift älter sind als der 3. Schöpfungstag, indem schon die in den Urgewässern schwimmende Erde bergigt war (s. zu 104, 6), stimme ich Kurtz jetzt bei, ohne seine Folgerungen, dass das erste Werk des 3. Schöpfungstags nur in Trockenlegung (nicht schliesslicher Gestaltung) des Festlands bestand und dass die Entstehung der in den Gebirgen eingeschlossenen urweltlichen Organismen dem Hexaemeron vorausging, mir aneignen zu können.

טֶרֶם *sq. praet.* (*priusquam nati sunt*, vgl. dagegen *sq. fut.* Dt. 31, 21 *priusquam introducam eum*) schliesst sich als zweite Zeitbestimmnng וּמֵעוֹלָם an; es ist *Waw copul.*, nicht *apodosis:* vor der Schöpfnng der Erde nnd von Ewigkeit zu Ewigkeit. עוֹלָם bed. ganz so wie *αἰών aevum* die schrankenlose rückwärts und vorwärts unübersehbare oder eig. (von עָלַם) verhüllte verschleierte Zeit. Der HErr war Gott, ehe die Welt ward — das ist die erste Aussage von v. 2; sein göttlich Sein reicht aus unbegrenzter Vergangenheit in unbegrenzte Zukunft, er ist Gott von je zu je — das ist die zweite. אֵל ist nicht Voc., was es zuweilen, obwohl selten, in den Ps. ist; es ist Präd., wie z. B. Dt. 3, 24. Man sieht dies auch ans v. 3. 4, indem v. 3 nun näher die Allmacht Gottes und v. 4 die Ueberzeitlichkeit oder Allgegenwart Gottes in der Zeit [1]) aussagt. Die LXX verfehlt den Sinn gänzlich, indem sie אל aus v. 2 herüberzieht und אַל־תָּשֵׁב liest; man sieht: ihr hebr. Text hatte weder Soph-pasuk noch Vocale. Die kürzere Form des *fut. Hi.* תָּשֵׁב für תָּשִׁיב hätte den Uebers. nicht beirren sollen; sie steht dichterisch häufig statt der längeren z. B. 11, 6. 25, 9., vgl. auch denselben Fall im *inf. constr.* (*Zere* statt *Chirek*) Dt. 26, 12 und beide Fälle zus. Dt. 32, 8 (Ges. §. 53 Anm. 1. 2). Aber auch sonst ist der Sinn von v. 3 mannigfach verfehlt worden, und doch ist der Ged.: du lässt eine Generation untergehen und rufst die andere ins Dasein, so zusammenhangsgemäss als nnr möglich. Absichtlich nennt der D. die untergehende Generation אֱנוֹשׁ, welches den Menschen von Seiten seiner Hinfälligkeit bez., und die neue Generation בְּנֵי־אָדָם, womit sich wegen des בנו die Vorstellnng des Eintritts ins Leben verbindet. Es ist klar, dass הָשִׁיב עַד־דַּכָּא mit Bez. auf Gen. 3, 19 s. v. a. *in pulverem redigere* ist, fraglich aber, ob דַּכָּא als Adj. der Form קַטָּל wie 34, 19. Jes. 57, 15 gedacht ist: du versetzest Menschen zurück in den Zustand Zermalmter (vgl. zur Constr. Nnm. 24, 24), oder ob als neutrisches Fem. von דַּךְ: dn wandelst sie zu Zermalmtem = Staube, oder ob als abstr. Subst. wie Dt. 23, 2: zu Zermalmung. Es ist ein eigner Zufall, dass auch in dieser deuter. St. die LA zwischen דַּכָּה nnd דַּכָּא schwankt; das Letztere ist aramaisirende Schreibung 127, 2 (Ges. §. 80 Anm. 2[e] und ausführlicher Ew. §. 173[b]).

Der Zustand des תהו war Gestaltlosigkeit, der Zustand der תהום oder des unter Wasser gesetzten תהו anhebende Gestaltung, diese kam am 3. Schöpfungstage zur Entscheidung, setzte aber auch noch über diesen hinaus den Process ihrer Selbstvollendung fort. In diesen Entscheidungs- und Vollendungsprocess fällt der Untergang der in die Gebirge begrabenen Thier- und Pflanzengeschlechter.

[1]) s. Zöckler, Naturtheologie (1860) 1, 414 f.

Die schlichteste Fassnng ist ohne Zweifel die dritte, sie kommt aber mit der zweiten anf eins hinaus, da דַּכָּא Zermalmnng hier nicht im activischen, sondern znständlichen Sinne ist. Es folgt *fut. consec.*, was wohl beachtet sein will. In Verkennung dieses *fut. consec.* glanbt Hgst. die Aufforderung שׁוּבוּ von der Rückkehr zum Staube verstehen zu müssen, und zwar ans dem nichtigen Grunde, dass der neuen Generation, die an die Stelle der untergegangenen tritt, keine Wiederkehr beigelegt werden könne. Freilich kann die nene Generation nicht wiederkehren, denn sie war noch nicht da, nnd auch die alte nicht, denn sie ist eben nntergegangen, aber die Menschheit besteht, indem sie in immer neuen Generationen wiederersteht. Dass Gott die eine Generation hinsterben lässt, hat zur Folge, dass er eine andere ins Dasein ruft; daher das *fut. cons.* Man könnte es als hist. Tempus übers.: Gott macht Menschen, wie sie aus Staub entstanden sind, wieder zerstieben, aber so oft er das bisher that, rief auch sein Machtwort andere an ihrer Statt ins Leben. Keinesfalls aber ist es syntaktisch uothwendig, mit Hofm. (1, 522) תָּשֵׁב wegen des folg. וַתֹּאמֶר imperfektisch zu fassen, nnd zn erklären: dn verhängtest Sterblichkeit über die Menschen, so dass nnn Geschlecht auf Geschlecht folgt..; es ist das nicht nothwendig, denn das *fut. consec.* drückt häufig nicht Zeitfolge, sondern nur Gedankenfolge oder Sachzusammenhang ans, z. B. nach voransgegangenem präsentisch gemeintem Fnt. Iob 14, 10. Ges. §. 129, 2[a]. Schwierig ist der Anschluss des Begründnngssatzes v. 4. Gott macht Menschen sterben, ohne sie anssterben zn lassen, denn ein Jahrtausend ist für ihn eine gar nicht in Rechnnng kommende winzige Länge. Wie hängen da Begründung nnd Begrüudetes zns.? Die Absicht des D. — das ist die Lösnng — geht in v. 3 nicht dahin zn sagen, dass Gott allmächtig ist, sondern dass er als der Allmächtige אֵל in diesem Generationenwechsel, der sein Werk ist, ewig sich selbst gleich bleibt. Dieses immergleiche absolute Sein hat darin seinen Grund, dass die Zeit, obwohl sie Gott mit seinem Wirken erfüllt, für ihn keine Schranke ist. Tausend Jahre, die einen Menschen, der sie durchleben sollte, lebenssatt machen würden, sind für ihn, den sie Durchwirkenden, gleich einem verschwindenden Pnnkte. Der Satz ist, wie 2 P. 3, 8 zeigt, auch umgekehrt wahr: *μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη.* Er ist erhaben über alle Zeit, inwiefern die längste Zeit ihm winzig erscheint und in der winzigsten von ihm das Grösste vollführt werden kann: *in uno die*, wie Bengel zu jener Stelle bemerkt, *operari potest opus millennii.* Der Standpunkt des ersten Vergleichs:

wie der gestrige Tag, ist gegen Ende des Jahrtausends genommen. Ein ganzes Jahrtausend erscheint Gotte, wenn er es überblickt, wie uns der gestrige Tag, wenn er schwindet und wir an der Grenze des anhebenden Tages d. i. am Abend, welcher nach isr. Tagestheilung Schlussabend des einen Tages und Anfangsabend des anderen ist, auf ihn, den vergangenen, zurückblicken. כִּי ist zeitlich gemeint: *quum* wie z. B. Dt. 31, 21 und יַעֲבֹר ist *fut.* oder im allereigentlichsten Sinne *imperf.*: wenn er im Schwinden begriffen ist. Der zweite Vergleich ist Steigerung des ersten: es liegt schon formell darin eine Steigerung, dass das *Caph similit.* fehlt; die Vergleichung wird dadurch zur Gleichung: ein Jahrtausend ist für Gott eine Wache in der Nacht. אַשְׁמוּרָה ist die Vigilie, deren die Isr. drei zählten: die erste, mittlere und morgentliche Ex. 14, 24. Gewiss nicht unabsichtlich sagt der D. אַשְׁמוּרָה בַלָּיְלָה statt אַשְׁמֹרֶת הַלָּיְלָה. Die Nachtzeit ist die Schlafzeit; eine Wache in der Nacht ist eine verschlafene oder doch in Halbschlaf zugebrachte. Ein vergangener Tag, an dessen Ausgang wir stehen, macht doch auf uns wegen der bewussten Erlebnisse, deren wir uns erinnern, noch den Eindruck eines Zeitverlaufes, aber eine durchschlafene Nacht und nun gar ein Bruchtheil der Nacht ist für uns spurlos und deshalb wie zeitlos. So ists für Gott mit einem Jahrtausend; es währt ihm nicht lange, es afficirt ihn nicht, er ist am Schlusse desselben, wie am Anfange אֵל der Absolute; die Zeit ist für ihn den Ewigen wie Nichts, er ist als der Ewige über den zeitlichen Wechsel der Menschengeschlechter schlechthin erhaben. Dieser Wechsel ist für ihn kein die Verwirklichung seines Rathschlusses aufhaltendes Hemmniss — eine Wahrheit, welche eine furchtbare und eine tröstliche Seite hat. Er ist seiner Gemeinde „die Wohnstatt, wo sie den Wechsel ihrer Geschlechter überdauert, bis es ihm gefällt, das Werk der Gnade zu schaffen für das er sie aufbehält" (Hofm.). Das ist der Trost, den jene Wahrheit birgt. Der D. verweilt aber bei der Furcht, die sie einflösst.

Wie gross der Abstand der Menschen von dieser ewigen Selbstgleichheit Gottes, sagen v. 5. 6., und in v. 7. 8 bestätigt der D. die Erfahrungsthatsache dieses Abstandes aus seiner und seiner Zeitgenossen eignen Erfahrung:

[5] Du schwemmst sie weg, Schlaf werden sie,
Am Morgen wie Gras wiedersprossend.
[6] Am Morgen blühts und schosset wieder,
Am Abend schneidet mans und es verdorret.
[7] Denn wir sind hingeschwunden durch dein Zornschnauben,
Und durch deine Zornglut sind wir verstöret.

[8] Du hast gestellt unsere Missethaten dir gegenüber,
Unser Geheimstes in die Lichthelle deines Angesichts.

Man hat versucht, das Suff. von זְרַמְתָּם auf die tausend Jahre zu beziehen, aber da שָׁנָה *fem.* ist (obwohl der gewöhnliche Plur. שָׁנִים lautet), so wäre das eine starke *synallage generis*, die man nicht ohne Noth annehmen darf. Da v. 4 nur die Begründung von v. 3 ist, so liegt die Bez. auf בני־אדם am nächsten. Jedenfalls bed. זָרַם von זֶרֶם Regenguss hier nicht platzregenartig niederprasseln lassen; denn das Bild, dass Gott Jahre oder dass er Menschen von oben niederregnen lässt, ist zu gesucht, um nicht einem andern zwanglos sich darbietenden weichen zu müssen. זָרַם kann als act. V. ebensowohl platzregenartig hinwegschwemmen bed., *abripere instar nimbi*, wie es die Alten fassen. So übers. auch Lth. früher: du reissest sie dahin, wofür später: du lässest sie dahinfahren wie einen Strom, aber זֶרֶם bed. immer den vom Himmel herabströmenden Regen. Mit solchem wird hier Gottes aus seiner Ueberweltlichkeit herniederwirkende Allmacht verglichen. Wie ein Wolkenbruch, zur Ueberschwemmung werdend, Alles hinwegschwemmt, so rafft Gottes Allmacht die Menschen hinweg. Ein Uebergang in ein anderes fremdartiges Bild ist es nun nicht, wenn der D. fortfährt: שֵׁנָה יִהְיוּ. Es ist der Todesschlaf gemeint 76, 6., שְׁנַת עוֹלָם Jer. 51, 39. 57 vgl. das V. יָשֵׁן 13, 4. Wen eine Ueberschwemmung fortreisst, der wird ja wirklich in den Zustand des Unbewusstseins versetzt, er wird ganz und gar zu Schlafe d. h. er stirbt. Von da geht der D. allerdings in ein anderes Bild über. Die eine Generation wird nächtlicher Weile hinweggeschwemmt und des Morgens erblüht eine andere. Das Subj. von יַחֲלֹף sind die Menschen, wie von יִהְיוּ; der Sing., collektiv gemeint, wechselt mit dem Plur., wie v. 3 das collektiv gemeinte אנוש mit בני־אדם. Die beiden Glieder von v. 5 stehen, was meist verkannt worden ist, in antithetischem Parall. Der D. beschreibt den Kreislauf der Generationen. Eine Generation geht unter wie in Fluten, eine andere wächst heran und auch ihr ergeht es nicht anders. Danach bestimmt sich der Sinn von חלף in beiden vv., welches von LXX Vulg. Lth. u. v. Neuern falsch *praeterire* in der Bed. von *interire* gefasst wird. Die allgem. Bed. dieses V. ist übergehen von einem Orte oder Zustande zum andern. Demgemäss bed. das *Hi.* in einen neuen Zustand versetzen 102, 27., Neues an die Stelle des Alten setzen Jes. 9, 9., neue Kraft gewinnen, neuen Muth fassen Jes. 40, 31. 41, 1., und von Pflanzen: neue Sprossen treiben Iob 14, 7., das *Kal* also von Pflanzen: neue Sprossen gewinnen, nicht: sprossen, wie Trg. Syr. übers.,

sondern wieder sprossen *regerminare.* Die untergehende Menschheit verjüngt sich in immer neuen Generationen. Diesen Gedanken nimmt v. 6[a] wieder auf: am Morgen blühts und schosset wieder, näml. das Gras, welchem die Menschen gleichen (ein von Jes. c. 40 angeeignetes Bild), am Abend schneidet man's und es verdorrt. Andere übers. מוֹלֵל welken, aber 1) ist das *Pilel* dieser intrans. Fassung nicht günstig, 2) beweist das *Hithpal.* 58, 8., dass מוֹלֵל vorn oder oben abschneiden bed., wonach wahrsch. auch 37, 2. Iob 14, 2. 18, 16 auf Grund von Iob 24, 24 zu erklären sind. In der letzten St. heisst es: sie werden hoch oben wie eine Aehre (שִׁבֹּלֶת) abgeschnitten (*fut. Ni.* von מָלַל); eine solche abgeschnittene oder abgepflückte Aehre heisst Dt. 23, 26 מְלִילָה, ein deuter. ἀπ. λεγ., welches uns nicht wenig in unserer Auffassung des יְמוֹלֵל bestärkt. So schliesst sich auch וְיָבֵשׁ besser an: das geschnittene gemähte Gras wird zu dürrem Heu. Ein solcher Wechsel morgentlichen Blühens, abendlichen Verdorrens ist der Wechsel der Menschengeschlechter. Der D. bestätigt dies v. 7 f. aus der Erfahrung derer, mit denen er sich schon in לָנוּ v. 1 zusammenfasste. Das כִּי ist auch hier schwierig. Ew. scheint es mit v. 1 verknüpfen zu wollen: unseres Bleibens ist nur in dir, denn in uns selber sind wir bestandlos, aber die Zwischengedanken verbieten solchen Rückgang auf v. 1. Hgst. fasst v. 7 als Grundangabe der dargelegten Vergänglichkeit, ihr Grund ist Gottes Zorn, aber der D. beginnt nicht כי באפך, sondern כי כלינו; der nächste Hauptton liegt also auf dem Vergehen. Das כי ist sonach nicht argumentativ, sondern explicativ. Es wird aber nicht etwa *idem per idem* erläutert. So wäre es, wenn Subj. von כָּלִינוּ, wie Olsh. meint, die Menschen insgemein wären. Dieser Irrthum hängt mit dem andern Irrthum zusammen, dass die *praet.* eine von jeher gemachte Erfahrung bez. und also als *praes.* zu übers. seien. Aber die hier reden sind ja nach v. 1 diejenigen, deren Hort Gott der Ewige ist. Der D. redet also im Namen Israels, der alttest. Gemeinde, und bestätigt das Geschick der Menschen aus dem was Israel bis in die Gegenwart herein erlebt hat: das *praet.* im Untersch. vom *fut. consec.*, dem Aorist, von einer vergangenen, aber in die Gegenwart sich hereinerstreckenden Thatsache. Israel kann was alle Menschen erleben aus eigner Erfahrung bestätigen, es hat ebendasselbe als ein bes. Zornverhängniss Gottes wegen seiner Versündigungen erlebt. Wir stehen somit in v. 7. 8 ganz und gar auf historischem Boden. Das Zeugniss der Ueberschrift bewährt sich hier am Inhalte des Ps. Das ältere aus Aegypten gezogene Geschlecht (alle die unter den nach Rückkehr der

Kundschafter sich Auflehnenden über 20 J. alt waren) verfiel dem Zornverhängniss, während des 40jähr. Wüstenzuges nach und nach hinsterben zu müssen, und selbst Mose und Ahron, ausgen. nur Josua und Caleb, waren aus bes. Grunde in dieses Zornverhängniss eingeschlossen Num. 14, 26 ff. Dt. 1, 34—39. Das ists worüber hier Mose klagt. Gottes Zorn heisst hier אַף und חֵמָה; diese beiden Synon. zu verbinden liebt (im Untersch. von den andern pentat. Bb.) gerade das Deuter. 9, 19. 29, 22. 27 vgl. Gen. 27, 44 f. אַף (von אָנַף) bed. Nase und Zorn, jene als Schnauber, diesen als Schnauben; חֵמָה (von חָמַם) bez. ihn als innere Gluthitze, wie חָרוֹן als ausbrechenden lodernden Brand. Die verderbliche Aeusserung des unendlich grossen Gegensatzes des heiligen Wesens Gottes gegen die Sünde hat die Gemeinde in ihren Mitgliedern bis in die Gegenwart herein hinweggerafft; נִבְהַל plötzlich vom Verderben überkommen werden wie 104, 29 vgl. בֶּהָלָה Lev. 26, 16. Es ist die Folge ihrer Sünden. עָוֹן bed. die Sünde als Verkehrung des rechten Standes und Verhaltens, עָלוּם das Verhüllte ist im Untersch. von den offenbaren Sünden der Inbegriff des verborgen bleibenden sittlichen und zwar sündlichen Verhaltens. Es ist nicht nöthig, עֲלֻמֵנוּ als defektiven Plur. anzusehen; עֲלֻמִים bed. die Jugend (von einem wurzelversch. V. עָלַם), die heimlichen Sünden würden also wohl nach 19, 13 עֲלֻמוֹת heissen. Die Missethaten stellt Gott sich gegenüber, indem er sie, weil das Maass voll und Vergebung nicht statthaft ist, zum Gegenstande der Heimsuchung macht; שַׁתְּ (Keri wie 8, 7 שַׁתָּה, vgl. 6, 4 וְאַתְּ, 74, 6 וְעַתְּ, wo Keri gleichfalls den Auslaut mit *He* bekleidet) hat nach einer bei den Vv. ע״ו häufigen Ausnahme zu Gunsten des Rhythmus den Ton auf *ultima*. Parallel dem לְנֶגְדֶּךָ ist לִמְאוֹר פָּנֶיךָ. Das Antlitz Gottes leuchtet; dieses Licht ist Gottes Doxa, „er lasse dir sein Antlitz leuchten“ im mosaischen Priestersegen Num. 6, 25 ist s. v. a. er umfahe dich mit der Herrlichkeit, die von seinem Wesen ausgeht. אוֹר ist Licht und מָאוֹר ist entw. Lichtkörper, wie Sonne und Mond, oder, wie hier, der Lichtkreis, den das Licht bildet. Das Antlitz Gottes פני ה׳ ist Gottes Wesen in seiner Zukehr zur Welt und מאור פני ה׳ ist die Doxa seines der Welt zugekehrten Wesens, welche alles Gottgemässe als Gnadenlicht durchdringt und alles Gottwidrige bis auf seinen geheimsten Grund offenbar macht und als Zornfeuer verzehrt.

Nachdem nun v. 6. 7 die Vergänglichkeit der Menschen aus der bes. Erfahrung Israels bestätigt worden, wird in v. 8. 9, dass diese bes. Erfahrung in einem göttlichen Zornverhängniss ihren Grund hat,

aus ihrem Thatbestande näher begründet, der, wie v. 11. 12 geklagt wird, leider so Wenige zu der Gottesfurcht antreibt, welche Bedingung und Anfang der Weisheit ist:

> [9] **Denn alle unsere Tage sind geschwunden in deinem Grimm,**
> **Wir haben verlebt unsere Jahre wie ein Geflüster.**
> [10] **Die Tage unserer Jahre — ihre Summ' ist siebzig Jahr'**
> **Und, wenn in Kraftfülle, achtzig Jahr',**
> **Und ihr Gepräng ist Mühsal und Nichtigkeit,**
> **Denn es fuhr vorüber eilends und wir flogen dahin.**
> [11] **Wer erkennet deines Zorns Gewalt**
> **Und der Furcht vor dir gemäss deinen Grimm?**
> [12] **Zu zählen unsere Tage, dazu gib Erkenntniss,**
> **Dass wir gewinnen ein weises Herz!**

Es erhebt sich hier das Bedenken, dass Mose 120 J. alt wurde, sein Bruder Ahron, der vor ihm starb, 123 J., seine Schwester Mirjam, die gleichfalls vor ihm starb, noch älter. Aber dieses Bedenken weicht der Erwägung, dass Mose den Durchschnittsbetrag des höchsten Lebensalters angibt, zu welchem die in der Wüste aussterbende Generation gelangte. Mau hört ja auch hier v. 8 dentlich das Israel der Wüste reden. Das war ein Gottes Zorne verfallenes Geschlecht דּוֹר עֶבְרָתוֹ Jer. 7, 29. עֶבְרָה ist der überschreitende d. i. die Schranke der Innerlichkeit durchbrechende Zorn. In solchem Zorne d. i. ganz und gar von ihm dnrchwaltet sind alle ihre Tage d. i. ihre ganze Lebenszeit (vgl. 103, 15) hingegangen; פָּנָה sich kehren, entw. zukehren Dt. 23, 12 oder abkehren Dt. 1, 24., hier das Letztere: Kehr machen, schwinden. Sie haben ihre Jahre verbracht כְּהֶגֶה gleich einem Hauche, der kaum hervorgegangen auch schon spurlos vergangen ist, das N. bed. den leisen dumpfen Laut, sei es Gemurmel Iob 37, 2 oder Geächz Ez. 2, 10. Mit בָּהֶם v. 10 wird der Betrag angegeben: es sind darin befasst 70 J., sie begreifen, belaufen sich auf so viel [1]). Neben den Plur. שָׁנִים tritt hier der poetische Plur. שְׁנוֹת, welcher auch Dt. 32, 7 (sonst nicht im Pent.) vorkommt. Das wovon die Summe angegeben werden soll steht als *cas. absol.* (Ges. §. 145, 2) voraus. Luthers Uebers.: „siebzig Jahr und wenns hoch kommt achtzig“, wie auch Symmachus sein *ἐν παραδόξῳ* (bei Chrysost.) gemeint hat, ist sinngemäss, ohne, obwohl von Hitz. u. Olsh. gebilligt, die Bed. des וְאִם בִּגְבוּרֹת zu treffen. Denn dass גבורות so sachlich vom höchsten Maasse oder Grade gesagt werden könne, ist sehr nnwahrsch.; es

[1]) s. Hier. Ep. CXL *ad Cyprianum* (wo er diesen Ps. auslegt): ***quidquid vivimus et in quo delectabilis est vita mortalium, septuaginta annorum spatio comprehenditur.***

bed. als numerischer Plur. die Kraftäusserungen Dt. 3, 24 und als intensiver die Kraftfülle 71, 16., was hier trefflich passt: die Lebenszeit, wenn sie in Vollkraft verläuft, bringts etwa bis zu 80 J.[1]). So auch Hgst., obwohl er falsch und unschön übers.: „wenn einer bei Kräften“. Falsch, denn Subj. ist nicht der Mensch, sondern die Lebenszeit des Menschen. Auf יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ, worauf Hgst. mit Recht das Suff. von וְרָהְבָּם zurückbezieht, geht auch ואם בגבורת. Die LXX übers. *τὸ πλεῖον αὐτῶν*, Vulg. *amplius eorum*, aber רָהְבָּם ist nicht = רֻבָּם Dt. 7, 7. 28, 47. Das V. רָהַב bed. sich ungestüm gebahren *impetuose agere* Spr. 6, 3 (ungestüm bitten), Jes. 3, 5 (ungestüm behandeln), wov. רַהַב das Ungestüm und insbes. das prahlerische Auftreten Iob 9, 13. Jes. 30, 7. Es ist danach ungewiss, ob רֹהַב, die nur hier vorkommende Nebenform von רַהַב, das Ungestüm, den Trotz jugendlich männlichen Kraftgefühls, oder ob es das Prahlen, das Grossthun bed. Mir scheint das Präd. עָמָל וָאָוֶן besser zu letzterem Sinne zu passen. Alles, womit unsere Lebenszeit stolzirt (Reichthum, Ansehn, Gesundheit, Schönheit u. s. w.) ist, recht besehen, doch nur עָמָל *molestia*, indem es uns Beschwerde und Mühe macht, und אָוֶן Nichtigkeit, Heillosigkeit, indem es ohne wahren Gehalt und Werth ist — ein öfter verbundenes oder, wie Num. 23, 21., parall. Synonymenpaar. An dieses zweite Präd. schliesst sich der änigmatisch kurze Begründungssatz an. Die Bed. des *ἅπ. λεγ.* חִישׁ ist klar. Es ist *infin. adv.* von חוּשׁ, חִישׁ Dt. 32, 35: eilends (Symm. Quinta Hier.). Das V. גּוּז kommt nur noch einmal in der nicht minder schwierigen Stelle Num. 11, 31 vor, viell. auch Ps. 71, 6. In den Dialekten bed. es *transire*, und diese Bed. lässt an uns. St. nichts zu wünschen übrig und passt, trans. gefasst (*transportare*, *traducere*), auch in beiden a. St. Die Bed. vor sich hinstossen, treiben, nach welcher Hgst. u. A. übers., ist nur gerathen, und nach גָּזַז Nah. 1, 12 zu erklären *abscinditur s. abrumpitur* ist aus mehreren Gründen misslich. Schon jüd. Ausll. u. Schulteus richtig: *nam transit velocissime.* Aber man übers. nun nicht weiter: *imo avolamus* oder, wie Hgst.: und wir fliegen davon. Es ist ja das *fut. consec.*, bei dem immer zunächst Aoristbed. anzunehmen ist. Die Verstärkung desselben durch angehängtes *ah* des Dranges ist bei der 1 *p. sing.* üblicher z. B. Gen. 32, 6 als bei der 1 *p. plur.*, wie hier und Gen. 41, 11. Ew. §. 232[g]. Die rückblickende Bed. bleibt, das Ausgesagte erhält durch dieses

[1]) Mit Anspielung auf diese Stelle heisst talm. הגיע לגבורות zum höchsten Greisenalter gelangen; der Tod eines solchen — heisst es *b. Moëd katan* 28[a] — ist מיתת נשיקה d. i. so sanft als ob ihm die Seele weggeküsst würde.

ah nur eine subjektive Färbung, einen affektuösen Anflug. Der D. blickt vom Lebensausgang auf den Lebensverlauf zurück. Da erscheint das Leben mit allem worauf es stolz war als leere Beschwer, denn eilends gings vorüber und wir flogen fort, wir wurden auf Flügeln der Vergänglichkeit schnellen Flugs dahingetragen. Solches erfahrend sollte man sich zur Furcht Gottes treiben lassen, aber wie selten geschieht das und doch ist Furcht Gottes Bedingung und Anfang der Weisheit. Das V. יָדַע v. 11., welches überh. nicht blos begriffliche, sondern praktisch lebendige und wirksame Erkenntniss bez. (*nosse cum affectu et effectu*, wie die Alten sagen), ist hier von Erkenntniss gemeint, die das Erkannte sich zum Heile gereichen lässt. Danach bestimmt sich der Sinn von וּכְיִרְאָתְךָ. Das Suff. ist hier entw. gleich einem *gen. subj.*: wer erkennt gemäss der Furcht, die du verbreitest, gemäss deiner Furchtbarkeit deinen Grimm (יִרְאָה wie Ez. 1, 18), wofür wir im Deutschen sagen würden: deinen Grimm in seiner ganzen Furchtbarkeit. So Ew. und schon Venema. Aber es liegt jedenfalls ungleich näher, das Suff. als einen *gen. obj.* zu fassen, wie sonst überall, wo Gott angeredet wird z. B. 5, 8 (vgl. Dt. 2, 25., wo es auch ausser der Anrede Gottes obj. Sinn hat), und das passt trefflich: wer erkennt gemäss der Furcht, die dir gebührt, deinen Grimm. So erklären alle Alten, so mit Recht Hgst., Olsh. u. A. Die unwiderstehliche Allgewalt des göttlichen Zorns bekommt zwar jeder zu fühlen, aber wenige zu ihrem Heile; wenige erkennen Gottes Grimm so, dass der Grösse desselben die Grösse ihnen daraus erwachsender Furcht vor Gott entspricht. Weil denn solche Furcht des göttlichen Zornverhängnisses so selten ist, so erbittet sie Mose für sich und Israel: zu zählen unsre Tage, also d. i. so zu thun gib Erkenntniss. הוֹדַע ist Causativ des so absol. wie z. B. 73, 22. Jes. 1, 3 u. ö. gebrauchten יָדַע. Und כֵּן bed. weder *itaque* (Ges. Mr.), was schon seine Stellung verbietet und was es überh. nie bed., noch *recte* (Stier u. v. A.), was bei seiner Zusammengehörigkeit mit הוֹדַע unstatthaft ist; es müsste wenigstens heissen: כֵּן הוֹדִיעֵנוּ lehr' uns richtig verstehen. Vielmehr ist כן emphatische Wiederaufnahme des vorausgestellten Objektbegriffs: unsre Tage zu zählen d. i. allstündlich die Vergänglichkeit und Kürze der Lebenszeit zu bedenken, also reiche Wissen dar: man sagt näml. יָדַע כֵּן er weiss darum 1 S. 23, 17. Das folg. Fut. fügt zur imper. Aufforderung, wie oft, Zweck und Folge Ew. §. 347[a]. Man fasse aber הֵבִיא nicht mit Ew., Olsh. u. A. in der Bed. als Opfer darbringen, was הֵבִיא für sich allein nicht bed. kann, statt וְנָבִא müsste es וְנַקְרִיב heissen. Hgst. übers. ganz

richtig: auf dass wir erlangen ein weises Herz, aber diese Bed. hat ונביא nicht, wie er meint, vermöge eines zu ergänzenden בְּנוֹ oder בְּקִרְבֵּנוּ, sondern vermöge eines vom Landbau entuommenen Tropus. הֵבִיא bed. einbringen, näml. in die Scheuer 2 S. 9, 10. Hagg. 1, 6.; der Feldertrag und überh. der Erwerb oder Gewinn heisst davon תְּבוּאָה. Ein weises Herz ist die Frucht, die man von solchem Tagezählen einerntet oder einscheuert, der Gewinn, den man von solcher steten Selbsterinnerung an das Ende davonträgt. Dass לְבַב חָכְמָה hier (nach Spr. 23, 12 füge in Zucht dein Herz) *per attract.* s. v. a. לְבָב לְחָכְמָה (dass wir einergeben der Weisheit unser Herz) sei (Böttcher, *Collect.* p. 162), oder gar s. v. a. לַלֵּבָב חָכְמָה (Böttcher, Aehrenlese S. 56: dass wir ins Herz Weisheit bringen), ist eine von sprachlichen Belegen verlassene Annahme (s. zu 65, 12. 74, 19., wo eine Attraktion des Obj. nicht anzuerkennen ist). לְבַב חָכְמָה ist poetischer Ausdruck für לֵב חָכָם 1 K. 3, 12 u. ö.

Auf die Bitte um heilsame Erkenutniss des göttlichen Zornverhängnisses folgt nun die Bitte um Abwendung desselben und Wiederzuwendung gleich grosser Gnade v. 13—15., der Wunsch, dass Gott sein Heilswerk verwirklichen und Israels Vornehmen dazu segnen möge v. 16—17.:

[13] Wende um, Jahawâh — wie lange?! —
Und habe Mitleid mit deinen Knechten.
[14] Sättige uns bei Morgenanbruch mit deiner Gnade,
So wolln wir frohlocken und uns freuen all unsere Tage.
[15] Erfreue uns den Tagen gleich, die du uns geplagt,
Den Jahren, da wir gesehen Uebles.
[16] Sichtbar werde deinen Knechten dein Werk
Und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.
[17] Und es zeige sich die Freundlichkeit des HErrn unseres Gottes über uns,
Und das Vorhaben unserer Hände, o fördere es über uns,
Ja das Vorhaben unserer Hände fördere es!

Es ist Mose's aus Ex. 32, 12 bekannte Gebetssprache, die man hier vernimmt. Nach dieser Parallele ist שׁוּבָה nicht als Bitte um Rückkehr Gottes zu Israel, sondern um Abkehr von seinem Zorn zu anderer Bethätigung an Israel gemeint, und der eingemischte Seufzer עַד־מָתָי fragt, wie lange dieses Zürnen, welches Israel ganz aufzureiben droht, noch währen soll. Nach ders. Parall. erklärt sich וְהִנָּחֵם: Gott möge Reue oder Leid empfinden ob seiner Knechte d. i. ob der ihnen zugefügten Trübsal. Mit Unrecht spricht Hgst. dem *Ni.* נִחַם neben den Bedd. sich trösten und bereuen die Bed. des Leidempfindens ab; Olsh. hat Recht, dass diese Bed. hier mit der des

Bereuens ungeschieden zusammenfällt. Denn das reflexive *Ni.* נִחַם bed. vor Schmerz tief anfathmen und also Leid empfinden, welches, wenn es Leid über ein Wehe ist, das man dem Andern bereitet hat, den Charakter des Mitleids oder der Reue annimmt; die Bed. sich trösten hat das *Ni.* nur mittelbar als Reflex. des nicht zu verwechselnden *Pi.* נִחַם, welches Schmerz bezeugen und also trösten bed. Bei der Bez. der Gemeinde durch עֲבָדֶיךָ erinnert man sich an Dt. 32, 36., wo wir dens. Ged. lesen: „über seine Knechte wird er Mitleid empfinden" (*Hithpa.* statt des gleichfalls reflexiven *Ni.* hier), vgl. Dt. 9, 27: „gedenke deinen Knechten לַעֲבָדֶיךָ Abrahams, Isaaks und Jakobs". Auf die Bitte um Wendung des Zorns folgt v. 14 die Bitte um Zuwendung der Gnade. In בַּבֹּקֶר liegt der Ged., dass es bisher Nacht in Israel gewesen ist, denn nach durchgängiger Schriftanschauung hat die Gnade als Licht zu ihrem Gegensatze den Zorn als Feuer und Finsterniss. בֹּקֶר ist also Beginn einer neuen Gnadenzeit. In שַׂבְּעֵנוּ (wozu חַסְדֶּךָ zweiter Objektsacc. nach Ges. §. 138, 3) liegt der Ged., dass Israel unter dem Zorne nach Gnade hungrig geworden ist, vgl. das Adj. שָׂבֵעַ in gleicher tropischer Bed. Dt. 33, 23. Auf den bittenden Imper. folgen zwei fortschreitende Voluntative: so wollen wir, oder: auf dass wir frohlocken und uns freuen, denn solche Futt. setzen den Vorsatz etwas zu erreichen als Folge oder Zweck des Vorhergesagten Ew. §. 235[a]. Fraglich ist, ob בְּכָל־יָמֵינוּ adv. Zeitbestimmung ist: unser Lebelang, oder Objektbegriff zu den Vv. der Freude, welche mit בְּ ihres Bereichs, Stoffes, Gegenstandes construirt werden: frohlocken und freuen all unserer Tage. Wir ziehen das Erstere vor (בְּ der Zeit), da der D., wenn es בְּ des Obj. sein sollte, sich wohl anders ausgedrückt haben würde vgl. 145, 2 u. auch 118, 24 mit Gen. 27, 46. Iob 10, 1. Dass die Trübsalszeit schon lange angedauert hat, sieht man aus v. 15., wieder ein Kennzeichen der mos. Abfassung des Ps. gegen Ende der 40 Zornjahre. Die Dauer dieser, die mitten in ihrem Verlaufe wie eine Ewigkeit erschienen, wird zum Maasse der erflehten Wiedererquickung gemacht. Den Plur. יְמוֹת statt יְמֵי hat unser Ps. nur mit Dt. 32, 7 gemein; die alttest. Schrift kennt ihn sonst nicht. Und der auch sonst vorkommende poetische Plur. שְׁנוֹת statt שְׁנֵי erscheint zuerst Dt. 32, 7. Mit יְמוֹת und שְׁנוֹת stehen die folgenden Vv. im *st. constr.;* die Verbalsätze sind also gleich virtuellen Genitiven Ges. §. 116, 3. Der Sinn von עִנִּיתָנוּ erklärt sich aus Dt. 8, 2 ff., wonach der 40j. Wüstenzug den Zweck hatte, Israel durch Leiden zu demüthigen (עַנּוֹת) und zu prüfen. Am Schlusse dieser 40 J. steht Israel an der

Schwelle des Verheissungslandes. An dessen Besitznahme knüpften sich für Israel alle eschatologischen Hoffnnngen. Wir wissen aus Gen. c. 49., dass das der Horizont des weissagenden Segens Jakobs ist. Es ist der Pol, auf welchen in der Thora von Anfang bis zu Ende alles hinstrebt. In die Bitte nm Erreichnng dieses Ziels endigt auch unser Ps. v. 16. 17. Mit dem majestätischen Gottesnamen אֲדֹנָי hat der Psalmist v. 1 anznbeten begonnen; mit dem gnadenreichen Gottesnamen יְהוָה begann er v. 13 zu bitten; jetzt, wo er Gott zum dritten Male nennt, gibt er ihm den glaubensvollen Doppelnamen אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ (wie nach der Masora zu lesen ist, nicht יְהוָֹה אלהינו). Man beachte auch das dreimalige עַל und einmalige אֶל; das Heil ist nicht Israels Selbstwerk, es ist das Werk Jehova's, es kommt also von oben, es kommt Israel entgegen. Dieses פֹּעַל ist, wie gesagt, die Einsetzung Israels in den Besitz Canaans, welches aber nur die Form der Einsetzung Israels in den Gesammtbesitz des verheissenen Heils ist. Es ist überraschend, dass das N. פֹּעַל in der ganzen Thora nur im Denter. vorkommt und zwar auch hier vom heilwärtigen Walten Jehova's 32, 4 vgl. 33, 11. Das Werk des HErrn nennt Israel, insofern der Herr es durch Israel vollzieht, מַעֲשֵׂה יָדֵינוּ. Und auch da ist es wieder überraschend, dass der Ausdruck מַעֲשֵׂה יָדַיִם als Bez. menschlichen Vornehmens durch das ganze Deuter. läuft 2, 7. 4, 28. 11, 7. 14, 29. 16, 15. 24, 19. 27, 15. 28, 12. 30, 9. In dem Werke des HErrn enthüllt sich die Lichtseite seiner Herrlichkeit, deshalb heisst es הָדָר, auch das ist ein der deuter. Sprache wenigstens nicht fremdes Wort Dt. 33, 17. Es erweist sich darin נֹעַם ה' Jehova's Hold- und Leutseligkeit — ein schöner lieblicher Ansdruck, den David 27, 4 von Mose entlehnt hat. יֵרָאֶה und יְהִי sind Optative. כּוֹנְנָה ist dringliche Bitte, *imper. obsecrantis*, wie die Alten sagen. Mit *Waw* wird ders. Ged. noch einmal ausgesprochen (vgl. Jes. 55, 1 וּלְכוּ ja kommt); es ist eine schlichte kindliche Anadiplosis, welche uns lebhaft an das in immer gleichen Ged. kreisende und ebendadurch tief zum Herzen redende Deuter. erinnert. So begleitet uns der denteron. Eindruck dieses Ps. von Anfang bis zu Ende, von מָעוֹן bis מַעֲשֵׂה יָדַיִם. Man wird es nun auch nicht znfällig finden, dass die Liebe zu Gleichnissen, welche eine Eigenthümlichkeit des Deuter. ist (1, 31. 44. 8, 5. 28, 29. 49 vgl. 28, 13. 44. 29, 17. 18), sich in diesem Ps. wiederfindet: die Vergleichung des Sterblichen mit einem schwindenden Traumbild, einem ebenso schnell erblühenden als der Sichel verfallenden nnd verdorrenden Grase, einem schnell vorüberschiessenden Vogel.

PSALM XCI.

Auf das uralte Lied folgt ein anonymes (von LXX ohne Gewähr *τῷ Δαυίδ* überschrieben) von unbestimmbarer Abfassungszeit, dessen letzter V. mit dem vorletzten von Ps. 90 zusammenklingt; dort wird um Offenbarung des Werkes Jehova's gebeten, hier verheisst Jehova: ich werde ihm zu besehen geben mein Heil, das פֹּעַל ה' ist eben seine verwirklichte יְשׁוּעָה.

In diesem Ps., welcher die beschirmende und rettende Gnade preist, die in aller Gefahr und Noth der in Gott gläubig Geborgene erfährt[1]), tritt uns gleich zu Anfang das Verhältniss von v. 2 zu v. 1 als neckendes Räthsel entgegen. Fasst man v. 1 als in sich geschlossenen Satz, so ist er tautologisch. Fasst man אֹמֵר v. 2 als Partic. (Hier. in seiner Uebers. nach dem Urtext: *dicens*) statt אֹמֵר, auf Pathach lautend, weil Constructivus (vgl. 94, 9. 136, 6), so hätte das participiale Subj. ein participiales Präd.: der Sitzende ist sagend, was unschön und auch unwahrscheinlich, da אֹמַר sonst immer 1 *p. fut.* ist. Fasst man אֹמַר als 1 *p. fut.* und v. 1 als vorausgeschickte Appos. des Subj.: als ein solcher welcher sitzet .. sage ich, so stösst man sich an der 3. *p.* יִתְלוֹנָן, welche dieser Auffassung widerstrebt; der Uebergang des Partic. ins *v. fin.* ist in diesem Falle beirrend. Liest man den Ps. weiter, so findet sich, dass dieselbe Schwierigkeit des Personenwechsels, welche sich uns hier im Eingange in den Weg legt, weiterhin mehrere Mal wiederkehrt. Es muss damit also eine eigne Bewandtniss haben. Der Grund dieses schroffen Personenwechsels ist die dramatische Haltung des Ps. Es reden näml. zwei Stimmen (wie in Ps. 121), zuletzt kommt als dritte die Jehova's hinzu. Er redet in einer siebenzeiligen Str., denn Sieben ist die Zahl Gottes in seiner Offenbarung und, weil die Zahl des Schwures, die Signatur der göttlichen Verheissung. Ob der Ps. so mehrstimmig auch zur liturgischen Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht, aber der D. hat ihn jedenfalls dramatisch entworfen und zwar folgendermaasen:

Erste Stimme:

[1] Der im Schirme des Höchsten sitzet,
Im Schatten des Allmächtigen weilet —

Zweite Stimme:

[2] Ich spreche zu Jahawâh: meine Zuflucht und Burg,
Mein Gott, auf den ich traue.

---

[1]) Deshalb mit Ps. 3 שיר פגועין Lied gegen zustossende Fährlichkeiten genannt *j. Schabbath* 8 *col.* 2.

Erste Stimme:

[3] Denn Er wird dich retten vor Voglers-Strick, vor Verderbens-Pest.
[4] Mit seinem Fittig wird er dich schützen,
Und unter seinen Flügeln bist du geborgen,
Schild und Panzer ist seine Wahrheit.
[5] Du darfst nicht fürchten nächtlichen Schrecken,
Den Pfeil, der daherfliegt des Tages,
[6] Die Pest, die im Dunkel hinschleicht,
Die Seuche, die verheeret des Mittags.
[7] Fallen dir zur Seite Tausend und Myriaden dir zur Rechten,
Zu dir naht es nicht —
[8] Nein, mit eignen Augen wirst du zuschaun
Und die Bezahlung der Frevler sehen.

Zweite Stimme:

[9] Denn du, o Jahawâh, bist meine Zuflucht!

Erste Stimme;

Den Höchsten hast du gemacht zu deiner Wohnstatt.
[10] Nicht trifft dich die Reihe des Missgeschicks,
Und die Plage kommt nicht zu nahe deinem Zelte.
[11] Denn seine Engel hat er dir entboten,
Dich zu behüten auf allen deinen Wegen.
[12] Auf Händen werden sie dich tragen,
Dass nicht anstosse an einen Stein dein Fuss.
[13] Ueber Löwen und Ottern wirst du hinschreiten,
Zertreten Leuen und Drachen.

Dritte (göttliche) Stimme:

[14] Denn er liebt mich, so befrei' ich ihn,
Entrücke ihn, denn er kennt meinen Namen.
[15] Er wird mich anrufen, so erhör' ich ihn,
Bei ihm bin ich in Bedrängniss.
Ich reiss ihn heraus und bring ihn zu Ehren.
[16] Mit Lebenslänge sättige ich ihn
Und lass ihn sich weiden an meinem Heil.

Dieser Einblick in die Composition des Ps. überhebt uns jeder weitern Bem. über seine Gedankenverkettung, welche die Ausll. sich gewöhnlich durch allerlei hinzugebrachte Zwischenged. deutlich zu machen suchen. Es ist einer der schönsten Ps. Die Sprache ist die dem 2. Th. des B. Jesaia ähnliche, welcher wir in den beiden letzten Psalmbb. häufig begegnen, so geflügelt und farbenreich und dabei doch so licht und leicht.

Wie prachtvoll der vierfache Wechsel in Benennung Gottes gleich im Eingang! Als Bergender heisst Gott עֶלְיוֹן der unnahbar Hohe und als Schattender שַׁדַּי der unüberwindlich Allgewaltige; der

Glaube aber nennt ihn bei seinem Heilsnamen יהוה und mit dem Suff. der Zueignung אֱלֹהַי. In v. 3 ist יָקוּשׁ wie Spr. 6, 5. Jer. 5, 26 für יָקוֹשׁ oder יוֹקֵשׁ 124, 7 gebraucht, die an Klang dunkelste Form war hier die passendste. Die Alten verstehen unter dem Vogelsteller den Teufel und verweisen auf das Bild von dessen Fangstrick παγίς 2 Tim. 2, 26. Nicht mit Unrecht, der Verf. meint wirklich hier und folgends Lebensbedrohung durch dämonische Gewalten. Bei v. 4 soll man sich an Dt. 32, 11 erinnern, wonach Jehova Israel durch die Wüste wie ein Adler עַל־אֶבְרָתוֹ trug; אֶבְרָה ist der Adlerfittig mit seinen starken Schwungfedern, welche אֵבֶר heissen Jes. 40, 31. Das *Hi.* הֵסֵךְ von סָכַךְ decken ist, wie 140, 8 das *Kal*, mit לְ construirt: Deckung, Obhut gewähren. Das ἁπ. λεγ. סֹחֵרָה ist seinem Etymon nach etwas rings Umgebendes; ich habe „Panzer" übers., es ist aber ungewiss, ob das Wort eine allseits den Körper umgebende Schutzwaffe oder eine hinter festen Ringmauern bergende Burg (vgl. סֹהַר, מִסְגֶּרֶת, syr. *s'chortho*) bed. אֲמִתּוֹ ist die Wahrheit der göttlichen Verheissungen. Diese ist ein unüberwindlicher Schutz *a*) in Kriegszeiten v. 5 bei nächtlichen Ueberfällen und beim Kampf am Tage; *b*) in Pestzeiten v. 6., wo der Verderbensengel, der verheerend das Volk durchzieht, dem in Gott Geborgenen weder in Mitternachts- noch in Mittagszeit etwas anhaben kann. Die LXX übers. יָשׁוּד *καὶ δαιμονίου* nach der falschen Lesung וָשֵׁד. Die Form יָשׁוּד für יָשֹׁד wie z. B. Spr. 29, 6 יָרוּן, Jes. 42, 4 יָרוּץ *frangetur*. — V. 7ᵃ ist hypothetischer Vordersatz; das Prät. war hier unstatthaft, der D. will sagen *si cadent*, nicht *ceciderint*. בְּעֵינֶיךָ ist nicht pleonastisch: nicht etwa in seinen Nachkommen, sondern selbst überbleibend mit eignen Augen. תַבִּיט geflissentlich auf etwas hinblicken *intueri*. שִׁלֻּמַת Vergeltung ist ἁπ. λεγ. vgl. שִׁלֻּמִים Jes. 34, 8. Ueber מָעוֹן s. zu 90, 1.; die beiden Ps. folgen einander nicht ohne Hinblick auf dieses gemeinsame alterthümliche und vielsagende Wort. Das *Pu.* אֻנָּה eig. zugewendet werden s. v. a. zustossen wie Spr. 12, 21 (wo der Grundged. unseres Ps. ausgesprochen ist), A. gut *οὐ μεταχθήσεται πρὸς σὲ κακία*. Bei לֹא־יִקְרַב erinnert man sich an dieselben Worte in gleichem Zus. bei Jes. 54, 14. Dort aber ist das V. mit אֶל, hier mit בְּ construirt wie Richt. 19, 13. Den Engeln v. 11. 12., welche offenbar als rein geistige in Höhen und Tiefen irdischer Räumlichkeit schwebende Gewalten gedacht sind, stehen v. 13 die dämonischen Gewalten entgegen; sie heissen Löwen und Leuen[1]) von Seiten ihrer Sucht und Macht zu verderben,

[1]) Auch שַׁחַל ist Löwenname, deren es nach *b. Sanhedrin* 95ᵃ sechs gibt: ארי, כפיר, לביא, ליש, שַׁחַל, שַׁחַץ.

Ottern und Drachen von Seiten ihrer Tücke und ihres Zaubers. Was am Schlusse des Ps. die göttliche Verheissungsstimme sagt, ist der Form nach ein Nachklang ans Ps. 50. Dort lauten v. 15 und und v. 23 fast wörtlich gleich. Der Ureigenthümlichkeit des Ps. thun solche Reminiscenzen keinen Eintrag. Er ist dennoch ureigenthümlich, bes. auch durch den Blick in die unsichtbare Welt, welche die Rückseite der sichtbaren ist.

Die LXX übers. v. 11. 12 *ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ τοῦ* (לך = deinethalben), *τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου. Ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.* Statt *ne offendat pes tuus* (Aq. Hier.) lässt sich, wie Spr. 3, 23 mit gleichem Rechte auch *ne offendas pedem tuum* (Vulg. nach LXX) oder *pede tuo* (Symm. *ἵνα μὴ προσπαίσῃ ἐν λίθῳ ποδί σου*) übers.

In der Versuchungsgeschichte bei Matthäus und Lucas lauten diese Psalmworte ganz so wie bei LXX, jedoch fehlt bei Mt. der Zwecksatz *τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου*, und Lucas, welcher *τοῦ διαφυλάξαι σε* beifügt, lässt doch auch das *ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου* hinweg, so dass im Sinne der Evangelisten die Auslassung dieser Worte auf Absicht des Versuchers zu beruhen scheint, wie sie ihm denn auch wirklich schlecht passten, da er Jesum von dessen Wegen, den ihm berufsmässig zugewiesenen und befohlenen, auf seine Wege zu verlocken und ihn zu einem Wege von der Tempelzinne herab, der kein Weg ist, zu bewegen sucht [1]). Nachdem der Herr den Versucher mit einem Schriftwort zurückgeschlagen, bedient dieser selber sich eines Schriftwortes zum Angriff, und es ist charakteristisch, dass er es einem Ps. entnimmt, in welchem die Gotte zum Schutze der Seinen dienstbaren guten Geister in Gegensatz stehen zu den unter mannigfachen abschreckenden Bildern dargestellten unheimlichen dämonischen Gewalten.

PSALM XCII.

Dieses *Psalm-Lied auf den Sabbat-Tag* war unter den Wochenpsalmen des nachexilischen Gottesdienstes (s. zu 24, 1) der übliche Sabbatps. und wurde des Morgens beim Weinopfer des ersten Thamid-Lammes gesungen, wie bei dem sich anschliessenden Sabbat-Musaph-Opfer Num. 28, 9 f. ein Stück des (in 6 Stücke getheilten) Liedes

[1]) s. den h. Bernhard bei Mor. v. Engelhardt, *de Jesu Christi tentatione* p. 68: *non est via haec, sed ruina, et si via, tua est, non illius*, und Mich. Baumgarten, Die Geschichte Jesu S. 60.

Dt. 32 (vgl. Apok. 15, 3 *τὴν ᾠδὴν τὴν Μωυσέως καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου*). Was v. Gerlach nach Hgst. bemerkt: „Ein Ps., viell. dazu bestimmt, bei den Früh- und Spätopfern des Sabbats gesungen zu werden“ bestätigt sich an der Liturgie des zweiten Tempels nicht, denn beim Mincha- oder Abendopfer-Gottesdienst wurde nach *b. Rosch ha-Schana* 31ᵃ von Sabbat zu Sabbat je eins der drei Stücke Ex. 15, 1—10. 11—19. Num. 21, 17—20 gesungen. Der Sabbatps. war Bestandtheil des Frühgottesdienstes. Eine Reminiscenz daraus, nur wenig von LXX abweichend, ist 1 Macc. 9, 23. Was den sabbatlichen Inhalt des Ps. anlangt, so ist schon *Rosch ha-Schana* a. a. O. streitig, ob er sich auf den Schöpfungssabbat (R. Nechemja, wonach Trg.) oder auf den Schluss-Sabbat der Weltgeschichte beziehe (R. Akiba: auf den Tag, der ganz und gar Sabbat, vgl. Athanasius: *αἰνεῖ ἐκείνην τὴν γενησομένην ἀνάπαυσιν*). Das Letztere ist verhältnissmässig richtiger. Das Richtigste hat Augustin: *Dicit, unde solent perturbari homines, et docet te agere sabbatum in corde tuo.* Der Ps. preist Gott den Weltschöpfer als Weltregierer, dessen Walten eitel Gnade und Treue ist, und beruhigt sich angesichts des blühenden Zustands der Frevler mit der Aussicht auf den schliesslichen Ausgang, welcher Gottes Gerechtigkeit, die für oberflächliche Betrachtung dermalen unerkennbare, glänzend rechtfertigen und die Gemeinde der Gerechten in einen blühenden hohen Palmen- und Cedernhain auf heiligem Grund und Boden wandeln wird. In dieser Aussicht berühren sich Ps. 92, 12 und 91, 8., so wie auch an der Spitze beider Gott עליון heisst. Dass aber in beiden Jehova siebenmal genannt werde, wie Hgst. sagt, trifft nicht zu. Nur der Sabbatps. (nicht Ps. 91) wiederholt siebenmal den allerheiligsten Namen. Und gewiss ist auch das unverfehlbare Strophenschema 6. 6. 7. 6. 6. nicht unbedeutsam. Die Mitte des Ps. trägt das Gepräge der Sabbatzahl, denn Sieben ist die Zahl des zur Ruhe der Vollendung gekommenen Werdens (s. Psychol. S. 39). Bemerkenswerth ist auch, dass der D. die Siebenzahl mittelst Anadiplosis v. 10 gewinnt. Solche emphatische Steigerung mittelst Wiederholung ist unsrem Ps. mit 93, 3. 94, 3. 96, 13 gemeinsam.

Der Sabbat ist der Tag, den Gott geheiligt hat und den man Gotte heiligen soll, indem man, von den Werkeltagsgeschäften abgekehrt (Jes. 58, 13 f.), lobpreisender Anbetung Gottes, diesem eigentlichsten seligen Sabbatgeschäfte, obliegt:

² Es ist gut, dankzusagen Jahawâh
Und zu harfnen deinem Namen, o Höchster —

[3] Zu verkündigen am Morgen deine Gnade
Und deine Treue in den Nächten
[4] Auf Dekachord und auf Nabla,
Auf sinnigem Spiel mit Cither.

Es ist gut, d. h. nicht allein gut in den Augen Gottes, sondern auch gut für den Menschen, innerlich wohlthnend, lieblich nnd selig. חֶסֶד ist Jehova's herablassende Liebe und אֱמֶת der mit dem Inhalte seiner Verheissnng sich deckende Thatbestand seines Handelns, אֱמוּנָה seine bei dem, was seine Liebe beschlossen nnd verheissen, verbleibende und es bewährende Treue. Die Gnade wird absichtlich mit dem Morgenanbruch verbunden, denn sie ist selber Morgenlicht, welches die Nacht dnrchbricht (30, 6. 59, 17), und die Trene mit den Nächten, denn in den Gefährden der Nachteinsamkeit ist sie die beste Gefährtin nnd Leidensnächte sind die Folie ihrer Bewährung. עָשׂוֹר neben נֶבֶל (נֵבֶל) ist ohne Zweifel s. v. a. נֵבֶל עָשׂוֹר 33, 2. 144, 9: *nablium (naulium) decadis h. e. decem chordarum* (שׁל עשׂרה נימין, wie es traditionell erklärt wird). War das gewöhnliche נבל, wie Jos. *ant.* 7, 12, 3 angibt, zwölfsaitig und כִּנּוֹר zehnsaitig, so begreift sich wie נבל עשׂור ein bes. Instrnment sein kann, näml. die zehnsaitige Harfe oder Lyra (s. zn 33, 2). Harfe nnd Lyra, näml. die obne Klangboden (wie z. B. die auf einer Münze Simeons des hasmonäischen Priesterfürsten abgebildete), nnterscheidet die hebr. Sprache nicht; beide haben den Namen von ibrer scblanch- oder flaschenartigen dreieckigen Form (*ψαλτήριον τρίγωνον* Arist. *probl.* 19, 23), nacb unsrer Vorstellung freilich würde der Name besser auf Lante und Mandoline passen, wodurcb man sich aber nicht beirren lassen darf. Unter הִגָּיוֹן ist jedenfalls, wie wir zu 9, 17 (vgl. Bd. 1. S. 21) gesagt, Saitenspiel zu verstehen, wahrscb. aber, da הגה kein passendes Wort für das Rauschen (*strepitus*) der Saiten ist, eig. das Stegreifspiel, das Fantasiespiel (bei Am. 6, 5 verächtlicb פָּרַט), was sowohl zn 9, 17 (wo es dem *Forte* des Zwischenspiels beigefügt ist) als zn der Verbindung mit *Beth instrumenti* trefflich passt.

Es folgt nun die Begründung dieser Anpreisnng des Lobpreises Gottes mit Mnnd und allerlei Saitenspiel:

[5] Denn du erfreust mich, Jahawâh, durch dein Walten,
Ob der Werke deiner Hände kann ich jubeln.
[6] Wie gross sind deine Werke, Jahawâh,
Gewaltig tief sind deine Gedanken.
[7] Ein Unvernünftiger bleibt erkenntnisslos
Und ein Thor sieht das nicht ein.

Pseudo-Hieronymus irrt, wenn er diesen Theil des Ps. für geeignet hält, der Frage Marcions und des Manichäus: *quid necesse fuit cimicem facere et pulicem* mit der Antwort *parva quidem corpora, sed magna ratio* zu begegnen. Denn פָּעַל ist das übliche Wort nicht von Gottes schöpferischer Thätigkeit, sondern von seinem geschichtlichen Walten (44,2. 64, 10. 90, 16 u. s. w.), und demgemäss ist, wie 143, 5., auch hier מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ von den Werken der in das irdische Geschehen eingreifenden und es vergeltungs- und rathschlussgemäss regierenden Gotteshände gemeint. Ueber diese geschichtliche Offenbarung Jehova's sich freuen zu können ist eine Gabe von oben, welche der Psalmist empfangen zu haben dankbar bekennt. Wie gross — so kann er voll frohlockenden Staunens ausrufen — sind deine Werke! Sie sind überschwenglich gross; sehr tief (abgründlich tief 36, 7) deine Gedanken, welche die Menschengeschichte gestalten und selber in ihr Gestalt gewinnen (vgl. 40, 6. 139,17 f., wo ihnen unendlicher Reichthum des Inhalts, Jes. 55, 8 f., wo ihnen unendliche Höhe zugesprochen wird). Der Mensch kann weder die Grösse der göttlichen Werke ermessen, noch die Tiefe der göttlichen Gedanken ergründen, der Erleuchtete erkennt aber die Unermesslichkeit jener und die Unergründlichkeit dieser, während ein Dummkopf nicht zur Erkenntniss kommt (לא ידע absolut wie 14, 4., wo ich richtiger übersetzt haben würde: sind so gar unvernünftig u. s. w.) und ein Thor אֶת־זֹאת (vgl. 2 S. 13, 17) *id ipsum*, näml. wie unausforschlich Gottes Gerichte und unausspürbar seine Wege (Röm. 11, 33), nicht einsieht, indem er in einer mehr thierischen als menschlichen Beschränktheit (s. zu 73, 21 f.) an der Oberfläche des geschichtlich Erscheinenden haftet und an der scheinbar ungerechten Vertheilung der Geschicke Anstoss nimmt.

Näher besehen ist das Glück der Gottlosen nur Schein, denn der Untergang ist ihnen invoraus gewiss:

8 Wenn aufsprossten Gottlose gleichwie Kraut
Und erblühten alle Unheilverübenden,
Geschah's dass sie schlechthin vernichtet würden,
9 Und du bist der Allesüberwaltende auf ewig, Jahawâh!
10 Denn siehe deine Feinde, Jahawâh —
Denn siehe deine Feinde werden umkommen,
In Auflösung gerathen alle Unheilverübenden.

Da die Infinitiv-Construction v. 8 sich im *fut. consec.* fortsetzt, so ist auch historisch zu übers., da keine Nothwendigkeit vorliegt, die historische Bed. desselben als gänzlich zurückgedrängt durch die consecutive anzusehen, was allerdings zuweilen vorkommt; vor

לְהִשָּׁמְדָם ist זֹאת הָיְתָה zu ergänzen (Saadia: فاته), aber auch an sich schon kann dieser Inf. mit לְ *ἤμελλον ἐξολοθρεύεσθαι* bed., wie z.B. לִהְיוֹת Koh. 3, 15 (Ges. §. 132 Anm. 1) *μέλλει ἔσεσθαι.* Es ist von einem geschichtlichen Vorkommniss die Rede, welches in seinem Anfang, Fortgang und Ausgang bis heute sich häufig wiederholt und immer wieder bestätigt hat. Und so werden die Gottlosen auch fernerhin und einmal schliesslich peremtorischem (עֲדֵי־עַד) Vernichtungsgerichte verfallen. Jehova ist מָרוֹם לְעֹלָם, er ist seinem Wesen und Walten nach „Höhe auf ewig“ d. i. in Verhältniss zur Creatur und dem Treiben hienieden immergleiche absolute Jenseitigkeit, schlechthin unnahbar und doch Alles überwaltend, so dass der Mensch seine Geschicke nicht in eigner Gewalt hat, sondern, mag er es anerkennen oder nicht, schlechthin abhängig und bedingt ist. „Wer diesen Einen Ged. — sagt Hgst. schön — dass Gott ewig Höhe, nur festhalten könnte, würde nimmer verzagen im Kreuze und des Triumphs der Bösen lachen. Diesen Ged. nicht mehr fassen können ist das Wesen der Verzweiflung.“ So, wie hier, geradezu als Präd. auf Gott bezogen kommt מָרוֹם sonst nicht vor; es heisst anderwärts nur, dass Gott מרום bewohne Jes. 57, 15 und dass er אַדִּיר בַּמָּרוֹם ist 93, 4 (der grosse Ged., in welchem Ps. 93 sich an Ps. 92 anschliesst), oder מָרוֹם ist der Himmel und Gott zusammen, wie 75, 6. Jes. 58, 4., hier aber heisst אלהי מרום Mi. 6, 6 persönlich מרום, etwa wie wir sagen, dass er nicht blos der Absolute, sondern das Absolute ist, indem es nichts Absolutes ausser ihm gibt, sondern Er in Person der Inbegriff des Absoluten ist. In v. 10 wird dies, dass Jehova die ewige überirdische und übercreatürliche Erhabenheit ist, durch einen Fingerzeig in die Zukunft begründet, welche es, wie der D. in gehobener Stimmung versichert, bewähren wird. Die Feinde Jehova's werden untergehn und die, welche die Nichtswürdigkeit (אָוֶן von און hauchen: die gänzliche sittliche Gehalt- und Werthlosigkeit) einte, werden sich trennen (Iob 4, 11), ihre Einheit geht aus den Fugen.

Wie die Stellung des Gerechten zu seinen Verfolgern dann eine so gar andere geworden sein und wie herrlich sich seine Zukunft gestalten wird, sagt die 4. Strophe:

[11] **Und du erhöhtest einer Antilope gleich mein Horn,**
Uebergossen bin ich mit erfrischendem Oele.
[12] **Und es weidete sich mein Aug' an meinen Laurern,**
An Aufstehenden wider mich boshäftig letzten sich meine Ohren.
[13] **Der Gerechte wird gleich der Palme sprossen,**
Wie eine Ceder auf Libanon emporwachsen.

Die *fut. consec.* bez. dann, wenn v. 10 sich erfüllt haben wird, Geschehenes und gehen, weil Prätt. der idealen Vergangenheit, weiterhin in den reinen Ausdruck der Zukunft über. LXX übers.: *καὶ ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου.* Unter *μονόκερως* braucht nicht das immer noch fabelhafte Einhorn, es kann auch der nach Aristoteles und Talmnd einhörnige *ὄρυξ* (*antilope oryx*) verstanden werden, dieser heisst talm. קֶרֶשׁ (viell. apocopirt aus *μονόκερως*), und hinwieder gebraucht der Talm. ארזילא (Gazelle) als gleichbed. mit רְאֵם (aram. *defin.* רֵימָא), wonach wir hier übers. haben, übrigens s. zu 29, 6 [1]). Falsch fasst LXX בַּלֹּתִי als *inf. Pi.* *τὸ γῆράς μου* mein Gealtertsein, was das *Pi.* gar nicht bed. kann; es ist 1 *praet. Kal* von בָּלַל *perfusus sum* und der auch sonst in dieser Form von Vv. ע״ע vorkommende Ton auf *ultima* (Ew. §. 197ᵃ) darf nicht beirren. „Frischgrünes Oel“ ist nicht *oleum omphacium* d. i. aus noch grünen unreifen Oliven gepresstes (Winer RW. 2, 171); das sonst nur vom Oelbaum selbst gebräuchliche רַעֲנָן ist hier auf das die Kraft seines saftigen Grüns wie eine Essenz enthaltende Oel übertragen. Das erste Bild 11ᵃ geht auf die gottverliehene Obmacht und das damit verbundene Hochgefühl, das zweite Bild 11ᵇ auf die trost- und freudenreiche *ἀνάψυξις ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* (Act. 3, 19) und das damit verbundene Wohlgefühl. Die lang ersehnte Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit ist geschehen und der Psalmist kann im Namen der *ecclesia pressa* sagen, dass er nun mit Dank gegen Gott und also mit Wohlgefallen gesehen und vernommen (das bed. das nach Analogie von רָאָה בְּ vgl. نظر فى etwas sich hineinversenkend betrachten nur hier gebrauchte שָׁמַע בְּ), wie es seinen Verfolgern ergangen. שׁוּרָי bed. „die mich feindlich beobachteten, mir auflauerten“, wie נוּס geflohen Num. 35, 32., סוּר sich entfernt habend Jer. 17, 13., שׁוּב zurückgekehrt Mi. 2, 8., denn diese Participialform hat nicht nur passive Bed. (wie מוּל beschnitten), sondern zuweilen auch perfektische; חוּשׁ Num. 32, 17., wenn hieher gehörig, bed. wohl beeilt = eilend, in שׁוּרָי aber ist keine solche passive Färbung des Sinnes vorstellbar und die Bed. also nur perfektisch (Luzzatto *Gramm.* §. 518: *coloro che mi guatavano*); keinesfalls braucht man es für entstellt aus שֹׁרְרָי (Böttch., Olsh.) zu halten [2]). Eher liesse sich vermuthen, dass das sowohl grammatisch (von den als Bösthätige wider mich Aufstehen-

[1]) Näheres bei Lewysohn, Zoologie des Talmud §. 146 und 174.

[2]) Denn auch dass שׁוּרי mittelst lautlicher Erweichung aus שֹׁררי entstanden sei, wie חוּקי Spr. 8, 29 aus חקקי (s. Hitz. zu d. St.), lässt sich im Nothfall annehmen.

den) als rhythmisch (indem es die Verszeile ohne Noth verlängert) befremdende מְרֵעִים eine jüngere Einschaltung sei. Dass der D. nun v. 13 von sich selber auf den Gerechten zn sprechen kommt, ist dadurch vermittelt, dass es überhaupt die Gemeinde der Gerechten d. i. nach dem Gesetzeswillen und der Heilsordnung Jehova's ihr Lehen Einrichtenden ist, in deren Zukunft er hier einen Blick thut. Wenn die Blüthe der Gottlosen ihr Ende nimmt, so nimmt alsdann Blüthe und Wachsthum des Gerechten erst recht seinen Anfang. Wie reich der Blüthenstand der Dattelpalme תָּמָר ist, lässt sich danach heurtheilen, dass sie, wenn sie ihre volle Grösse erlangt hat, 300—400, hie und da sogar 600 Pfund Früchte trägt. Und es gibt keine anmuthigere und majestätischere Erscheinnng, als die Palme der Oase mit ihrem dichtschattigen Dache, ihren jedem Lufzug offenen schlanken Säulen, ihren lieblich frischen Blättern, ihren säuselnden Zweigen und den munter darin flatternden Vögeln, darunter dem zarten Pflanzenwuchs ihres Standorts — ein Bild des Lehens mitten in der Welt des Todes. Dazu kommt, dass der ganze Banm von seiner Wnrzel bis zur obersten Spitze, eingeschl. seinen Saft, dem Menschen dienstbar ist; es giht nichts an ihm, was nicht irgendwie nntzhar verwendet werden könnte [1]). Die Vergleichung des Gerechten mit der Palme bietet also Vergleichungspunkte in Menge nnd lag um so näher, da dem Orientalen die Palme überhaupt als das pflanzliche Bild des Menschen erscheint; die Araher nennen sie *ucht el-insân* (die Schwester des Menschen) und vergleichen ihre Theile mit denen des Menschen, z. B. den obern Palmenbüschel mit dem Gehirn. Bei der Vergleichung mit der Lihanonceder kommt zunächst wie יִשְׂגֶּה (vgl. Iob 8, 11) hesagt, ihr stattlicher hoher Wuchs nnd überhaupt *τὸ δασὺ καὶ θερμὸν καὶ θρέψιμον* (Theodoret) d. i. die Intensität ihrer wachsthümlichen Kraft in Betracht, aher auch das Immergrün ihres Lanbes und der Wohlduft (Hos. 14, 7), den sie aushaucht.

Diese palmen- und cederngleiche Gemeinde der Zukunft ist eine unvergängliche Predigerin des heiligen Waltens Gottes:

[14] Gepflanzt im Hause Jahawâhs
Werden sie in den Vorhöfen unseres Gottes Blüthen treiben.
[15] Noch sind sie triebkräftig im hohen Alter,
Saftvoll und laubgrün bleiben sie,
[16] Zu verkündigen, dass geradsinnig Jahawâh,
Mein Fels, und ist kein Unrecht an ihm.

---

[1]) *Οὐδὲν ἀπόβλητον ὁ φοῖνιξ*, sagt Chrysost., *πᾶν δὲ χρειῶδες κέκτηται*, s. den schönen Aufsatz über die Dattelpalme aus Chambers Journal im Neuen Repertorium der Pharmacie Bd. VII. S. 62—70.

Der Grund und Boden, in welchen die Gerechten eingepflanzt oder (wenn man nicht mit LXX *πεφυτευμένοι*, sondern mit den andern Griechen *μεταφυτευθέντες* übers.) wohin sie verpflanzt sind und wo sie wurzeln, eine Pflanzung des HErrn, Ihm zum Preise, ist sein heiliger Tempel, die Centralstätte einer von da aus vermittelten, räumlich unbeschränkten hausgenossenschaftlichen Gemeinschaft mit Gott. Da stehen sie wie in heiliger Erde und Luft, die ihnen immer neue Lebenskräfte zuführen, treiben Blüthen (הִפְרִיחַ wie Iob 14, 9) und bewahren Triebkraft, Vollkraft und Lebensfrische bis in ihr spätes Alter, um im Rückblick auf ein an Erfahrungen göttlicher Gerechtigkeits- und Gnadenthaten reiches Leben das Bekenntniss zu bekräftigen, welches Mose Dt. 32, 4 an die Spitze seines grossen zukunftgeschichtlichen Liedes stellt. Dort heisst es אֵין עָוֶל, hier אֵין עֹלָתָה בּוֹ. Das Chetib (wofür Keri עַוְלָתָה) ist wie Iob 5, 16 (vgl. Ps. 58, 3. 64, 7. Jes. 61, 8) und, da der Ps. sich auch sonst mit dem B. Iob berührt (wie Ps. 107, welcher aber v. 42 עֹלָתָה in עַוְלָה umsetzt), gewiss ursprünglich. Mit Recht verweist Kimchi für das sachliche Verständniss von v. 14—16 auf die 2. Hälfte von Jes. c. 65, bes. auf 65, 22: „gleich der Dauer der Bäume ist dann die Dauer meines Volkes.“ Die alte Ansicht, dass der Ps. von dem künftigen Aeon handle, der ganz Sabbat sei, ist wirklich insofern richtig, als er über die Mitte der Geschichte auf ihr Ende ausblickt, auf die sabbatliche Herrlichkeit der unvergänglichen Gemeinde. Das Bild, welches hier der Glaube entwirft, verläugnet überdies nicht den Charakter des A. T., dessen Heilsgedanken sich mehr im Gebiete äusserer Entfesselung und geheiligter Natürlichkeit, als innerer Wandlung und verklärender Geistesmacht bewegen.

PSALM XCIII.

Neben solchen Ps., welche die messianische Zukunft, sei es prophetisch oder nur typisch oder typisch und prophetisch zugleich als das weltüberwindende und weltbeglückende Königthum des Gesalbten Jehova's vorausschauen, gibt es zahlreiche Ps., welche an den Namen messianischer im weiteren Sinne gleiches Anrecht haben, während doch in ihnen auf die menschliche Persönlichkeit, in welcher die Theokratie als Christokratie den Gipfel ihrer Repräsentation erreicht, in keiner Weise hingedeutet, vielmehr die in ihrer Selbstdarstellung nach innen und aussen vollendete Theokratie als solche vorausgeschaut wird, nicht als Parusie eines menschlichen

Königs, sondern Jehova's selber, als das in seiner Herrlichkeit offenbare Reich Gottes. Diese theokratischen Ps., von denen selbst Kimchi sagt: *isti omnes de iis agunt quae Messiae temporibus sunt futura*, bilden mit den christokratischen zwei einander parallel laufende Reihen der Weissagung auf die Endzeit. Die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jehova's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jehova, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen convergiren im A. T. zwar, kommen aber nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, was im A. T. nur an einigen Höhepunkten der Prophetie und auch der Lyrik (s. zu 45, 7) aufblitzt, dass die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jehova's einunddieselbe ist.

Theokratie ist ein von Josephus gemünzter Ausdruck. Er nennt im Gegens. zu der monarchischen, oligarchischen und demokratischen Regierungsform anderer Völker die mosaische θεοκρατίαν, aber schüchtern, ὡς ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον. Die Prägung des Ausdrucks ist dankenswerth, nur hat man sich der falschen Vorstellung zu entledigen, dass die Theokratie eine besondere Staatsverfassung sei. Das Regiment Israels ist erst in den Händen Mose's und Josua's mit den Stammhäuptern und Aeltesten, dann in den Händen der Richter, dann der Könige gewesen, und die Theokratie hat bei all diesem Wechsel bestanden. Die wechselnden Regierungsformen waren nur mannigfache Arten ihrer menschlichen Vermittelung. Sie selber ist ein über diese Vermittelungen erhabenes Wechselverhältniss Gottes und der Menschen, welches die Geschichte hindurch in seiner selbst Verwirklichung begriffen ist; welches damit seinen ersten offenkundigen Anfang genommen, dass Jehova sich Israel angeeignet und Israels König geworden (Dt. 33, 5 vgl. Ex. 15, 18); welches schliesslich sich dadurch vollendet, dass es diese seine nächste nationale Selbstbeschränkung durchbricht, indem der König Israels, der Gott der Offenbarung, zum König der ganzen innerlich und äusserlich überwundenen Welt wird. Darum ist die Theokratie ein Gegenstand der Weissagung und der Hoffnung. Und מָלַךְ mit Bezug auf Jehova wird nicht nur gebraucht von dem ersten Anfang der Reichsherrschaft Jehova's und von der Thatoffenbarung derselben an hervorstechenden heilsgeschichtlichen Höhepunkten, sondern auch von dem Beginn der Reichsherrschaft in ihrer vollendeten offenbaren Herrlichkeit. In diesem endzeitigen gipfelhaften (apotelesmatischen) Sinne lesen wir es z. B. Jes. 24, 23. 52, 7 und am allerunverkennbarsten Apok. 11, 17. 19, 6. Und in diesem Sinne ist יְהוָה מָלָךְ die Losung

der theokratischen Ps. So schon 47, 9; die korahitischen Ps. gefallen sich, wie wir schon oft bemerkten, in der Lobpreisung Jehova-Elohims des Königs. Der erste aber der mit der Losnng ה' מלך beginnenden Ps. ist Ps. 93.

„*In nuce* — sagt Hitzig 2, 156 — ist dieser Ps. bereits im 9. V. des vorhergehenden enthalten, welcher wohl von dems. Verf. herrührt. Dies beweist schon v. 3 (vgl. 92, 10) der ruckartige Ansatz der Rede, welche den Ged. in zwei Glieder auflöst, deren erstes sich auf den Vocativ יהוה herabsenkt.“ Das ist richtig. Die LXX *B* überschreibt: *Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ, αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ.* Der 3. Theil dieser Ueberschrift ist nichtig. Der 1. (wofür *A* falsch: *τοῦ σαββάτου*) bestätigt sich durch die talmudische Ueberlieferung. Ps. 93 war wirklich der Freitagsps. und zwar, wie *Rosch ha-Schana* 31ᵃ gesagt wird: על שם שגמר מלאכתו (בששי) ומלך עליהן deswegen weil Gott da (am 6. Tage) seine Schöpferarbeit vollendet hat und über sie (seine Creaturen) zu herrschen begann. Vielleicht ist danach jenes *ὅτε κατῴκισται* (*al.* *κατῴκιστο*) zu erklären: als die Erde (mit den Creaturen und insbes. den Menschen) bevölkert worden war.

Die Kunstform anlangend, findet Sommer das Strophenschema: 2. 2. 3. 3. 3, welches auch nach unserer Ansicht Ps. 15 darstellt. Aber dass v. 2 nur Eine Zeile bilde, ist nicht wahrscheinlich. Der ganze Ps. erscheint uns folgendermaassen tristichisch:

[1] Jahawâh regiert,
Hoheit hat er angethan — anthat Jahawâh,
Gürtete Macht um.

So wird bestehn der Erdkreis ohne Wanken —
[2] Feststeht dein Thron von Ur her,
Seit ewig Du.

[3] Es erhoben Ströme, Jahawâh,
Erhoben Ströme ihr Dröhnen,
Erheben Ströme ihr Getös.

[4] Mehr denn Gedröhne grosser Wasser,
Herrlicher, der Brandungen des Meeres,
Ist herrlich in der Höhe Jahawâh.

[5] Deine Zeugnisse sind unverbrüchlich,
Deinem Hause ziemt Heiligkeit,
Jahawâh, in Zeitenlänge.

Der Dichter ist zugleich Seher. Vor seinem Geiste steht das Reich Gottes in seiner endzeitigen Glorie. In der Gegenwart ist

schon der Grundstein dieses Reiches vorhanden, näml. Israel, und das Wort, das dem Volke der Wahl vertraut ist, bricht ihm Bahn; aber die volle Wirklichkeit ist noch zukünftig, es ist Jehova's Gnade und Langmuth, dass er sich nicht sofort der Allgewalt bedient, die ihm zur Verfügung steht, sondern zuwartet, bis die Menschheit im Guten und Schlimmen für die schliessliche Geltendmachung seines Königthums reif geworden. Der Sinn von מָלָךְ (mit Kamez bei dem postpositiven trennenden Accent *Zinnor* oder *Sarka*, wie 97, 1. 99, 1 bei dem präpositiven Trenner *Dechî*[1]) ist geschichtlich und steht zwischen dem präsentischen ה׳ מָלָךְ und dem futurischen ה׳ יִמְלֹךְ in der Mitte: Jehova hat das Königthum angetreten und herrscht nun. Das bisherige Walten Jehova's ist, da er sich des Gebrauchs seiner Allgewalt begeben, Selbsterniedrigung und Selbstentäusserung gewesen; nun aber zeigt er sich in seiner ganzen alles überragenden Erhabenheit, er hat diese wie ein Gewand angelegt, er ist König und zeigt sich der Welt nun auch im Königstalare. Das erste לָבֵשׁ hat den grössten Trenner, *Merca mahpach.*; sodann nimmt die Accentuation לָבֵשׁ ה׳ mittelst *Dechî* und עֹז הִתְאַזָּר mittelst *Athnach* zusammen. *Repetitur* — bemerkt Mr. richtig — לבשׁ *ita, ut simul ad aliud quid adscendatur, ad* עז *inquam, quod quamquam construendum cum* התאזר, *tamen etiam ad* לבשׁ עז *anticipando est referendum.* עז weist, wie in Ps. 29, auf die Feinde Jehova's, es heisst so seine unwiderstehlich sieghafte Allgewalt. Diese hat er angezogen (Jes. 51, 9), hat sich damit umgürtet — ein kriegerisches Wort Jes. 8, 9., denn der ewige Friede des Reiches Gottes erhebt sich aus blutigem Kampfe, Jehova führt Krieg gegen alles Widerwärtige und wirft es mit Zorngerichtswaffen zu Boden; die nähere Ausschilderung dieses עז התאזר geben Stellen wie Jes. 59, 17. 63, 1 f. vgl. auch Dan. 7, 9[2]). Mit אַף wird eingeführt, was beim Eintritt jenes Reichsantritts Jehova's nicht ausbleiben kann: so wird denn bestehen..; die cumulative Prt. dient hier, wie das arab. ف, der engsten causalen Verknüpfung. Der Erd-

[1]) Dass diese Pausalform der 3 *m. praet.* bei *Zakef* vorkommt ist bekannt, aber auch bei *Rebia* 112, 10 (LA וְכָעָס), Lev. 5, 23 (גָּזָל), Jos. 10, 13 (עָמָד), Thren. 2, 17 (זָמָם, aber nicht Dt. 19, 19. Sach. 1, 6., welche Stellen Kimchi in der Gramm. *Michlol* mitaufzählt); bei *Tarcha* (*Tiphcha*) Jes. 14, 27 (יָעָץ), Hos. 6, 1 (טָרָף), Am. 3, 8 (שָׁאָג); bei *Tebîr* Lev. 5, 18 (שָׁגָג); sogar bei dem Conjunctivus *Munach* 1 S. 7, 17 (שָׁפָט) und nach Abulwalid bei *Merca* 1 K. 11, 2 (דָּבָק).

[2]) Diese Stellen werden mit Ps. 93, 1. 104, 1 zusammen angeführt *Cant. Rabba* 26b (vgl. *Debarim Rabba* 291d), wo gesagt wird, dass der Allheilige zehnmal in der Schrift Israel כלה (Braut) nenne und dass ihm hinwieder Israel zehnmal königlich richterliche Gewänder zueigne.

kreis als die Stätte des Reichs Jehova's wird unerschütterlich dastehn gegenüber allen feindlichen Gewalten (96, 10); bisher hat die Gottesfeindschaft und ihr Hauptbollwerk, das Weltreich, das Gleichgewicht gestört und alle gottgeordneten Verhältnisse mit Auflösung bedroht, Jehova's Eingreifen aber, wenn er schliesslich die ganze Machtfülle seines Königsregiments actualisirt, wird der erschütterten Erde Unerschütterlichkeit sichern. Sein Thron steht, über alle Erschütterung erhaben, מֵאָז; er reicht in die weiteste Vergangenheit zurück. Jehova ist מֵעוֹלָם; sein Dasein verliert sich ins Unvordenkliche und Unabsehbare, also in die Ewigkeit. Thron und Wesen Jehova's sind nicht zeitanfänglich und also auch nicht vergänglich, sondern wie anfangslos, so auch unendlich. Sein Reich hienieden und dessen Stätte, die Erde, haben an diesem seinem ewigen Throne und seinem ewigen Wesen die Bürgschaft ewigen Bestandes. Alles Toben der Welt wird deshalb den Fortgang des Reiches Gottes und seinen endlichen Durchbruch zu Triumphes-Herrlichkeit nicht hindern können. Die empörte Naturwelt dient, wie häufig, zur Verbildlichung der empörten Menschenwelt und namentlich Heidenwelt, denn die beiden Principe des Zorns und der Liebe, welche die Menschenwelt durchwalten, walten auch in zerstörender und erhaltender, verderblicher und wohlthätiger Wechselwirkung in der Naturwelt. Das stürmische Meer ist Bild der ganzen gottentfremdeten und gottfeindlichen Heidenwelt oder ausserhalb der wahren Gottesgemeinde befindlichen Menschheit, und die Ströme sind Bilder der Weltreiche, wie der Nil des ägyptischen Jer. 46, 7 f., der Euphrat des assyrischen Jes. 8, 7 f. oder genauer: der pfeilschnelle Tigris des assyrischen und der gewundene Euphrat des babylonischen Jes. 27, 1. Diese Ströme haben — wie der D. mit klagendem, aber getrostem Aufblick zu Jehova sagt — erhoben, haben erhoben ihr Dröhnen (nicht: ihre Stimme, was wegen des hellen Vocals nicht passt), es erheben Ströme ihr Getöse. Der Gedanke legt sich in sog. „Parallelismus mit Aufsparung" auseinander; man beachte den Wechsel des Fut. mit Prätt.: diese bez. den Anfang des Geschehens, jenes den Fortgang. Das ἅπ. λεγ. דֳּכִי bed. Zerschlagung (der Wellen), Wellenbrechung und das damit verbundene Wellengebraus. Das Reich Gottes wird bedroht durch das wilde Getöse empörerischer Weltmächte, aber der König dieses Reiches, Jehova, thront in unnahbarer Höhe darüber und sein Donner, wenn er ihn rollen lässt, donnert die Empörer nieder. Das מִן v. 4 ist das der Vergleichung, nicht der Ursache: *fluctus marini sunt tremendi et quidem ob sonos aquarum ventorum vi collisa-*

rum (Geier), denn das gibt, da *ventorum vi* ohne Ausdruck bleibt, eine tautologische Aussage. Eher liesse sich mit Mendels. übers.: „Erhabener als der Fluten Getöse brausen die Wogen des Weltmeers, erhabener ist Gott in jener Höhe“, aber mächtiger Wasser Getöse ist ja eben Meeres-Getöse. Will man dem conjunctiven Acc. (*Merca*) von אַדִּירִים gerecht werden, so muss man sich zur Uebers. Kösters entschliessen: „Mehr als grosser Wasser Stimmen (prächtig sind die Brandungen des Meeres) ist prächtiger.., aber dann stünde in einem Zwischensatze was des Gegensatzes halber im Hauptsatze zu stehen hat. Aber statt *Merca* oder auch *Munach* (Nurzi, Hutter-Nissel u. A.) findet sich auch *Dechî* (*Tiphcha init.*) bei אדירים; nach der Randbem. bei v. d. Hooght-Hahn liest Ben-Ascher אדירים mit *Tarcha* (eine dritte Variante mit Conjunctiv-Acc.), Ben-Naphtali dagegen mit *Dechî*, und das ist das Sinngemässeste: vor (*prae*) dem Gedröhne grosser Wasser, prächtiger (*magnificarum*), der Meeresbrandungen ist prächtig in der Höhe Jehova (Ew. Hitz. Vaih.); אדירים ist also zweites Adj. zu מַיִם und מִשְׁבְּרֵי־יָם nähere Bez. dieser grossen, prächtigen Wasser, denn Hgst.'s Uebers.: „vieler Wasser, der herrlichen Wogen des Meeres“ ist syntaktisch unmöglich. אדירים von den Meereswassern hat den Vorgang von Ex. 15, 10[1]). Jehova's jenseitige Majestät überragt alle die lärmenden Majestäten hienieden, deren Wogen, wenn auch noch so hoch gepeitscht, doch nie seinen Thron erreichen werden. Jehova aber ist schon dermalen König seines Volkes, Herr seiner Gemeinde, welche seine Offenbarung bewahrt und in seinem Tempel anbetet. Diese Offenbarung ist kraft seines unnahbaren alles überwaltenden Königthums unverbrüchlich, seine Zeugnisse, welche der Herstellung seines Reiches dienen und dessen künftige Darstellung in Herrlichkeit verheissen, sind sehr verlässig, wahrhaft, treu, λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί Apok. 19, 9. 22, 6. Und seinem Tempel ziemt Heiligkeit (נָאֲוָה 3 *pr. Pil.* oder auch *adj. fem.* von נָאוֶה, sonst immer נָאוָה geschrieben 33, 1. 147, 1) d. h. dass er sacrosanct sei und wenn er entheiligt ist, immer wieder in seiner Heiligkeit vindicirt werde. Der Ged. den man auch in diesen Schlussworten finden könnte: seinem Hause d. i. seiner Gemeinde ziemt Heiligkeit, denn nur wenn sie heilig ist, hat sie die

[1]) Ein Räthselgedichtchen des R. Azaria aus der Familie Ezra's in Abschn. 1 des Traktats *Menachoth* lautet: יבא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים es komme der Herrliche (Jehova Ps. 93, 4) und schaffe Recht den Herrlichen (Israel Ps. 16, 3) gegen die Herrlichen (die Aegypter Ex. 15, 10 nach der Construction des Talmud) in den Herrlichen (den Meereswogen Ps. 93, 4).

Aussicht herrlich zu werdeu, liegt ausserhalb des Zusammeuhangs. Jehova — das ist der Sinn — Er, dess das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit ist, schafft unhintertreiblich seinen Zeugnissen, den Bezeugungen seiues Willens, allgemeiue Geltung uud volle Wirklichkeit; Er hält in alle Zukunft die Heiligkeit der Stätte aufrecht, da hienieden seine Ehre wohut, und sichert die dieser Stätte zukommende Heiligkeit nach inneu und aussen vor Entweihung[1].

PSALM XCIV.

Dieser durch Gemeinsamkeit der Anadiplosis mit Ps. 92. 93 verwandte Ps. hat in LXX die Ueberschrift *Ψαλμὸς ᾠδῆς τῷ Δαυίδ, τετράδι σαββάτου.* Dass er iu der Tempelliturgie ein Mittwochslied war (*τετράδι σαββάτου* = ברביעי בשבת), ist auch talm. Ueberlieferung (s. zu Ps. 24., dem Sountagslied); Athan. erklärt es aus Beziehung auf den vierten Monat Jer. 39, 2. Das *τῷ Δαυίδ* aber ist nichtig. Es ist ein nachdav. Ps., deun, obwohl er aus Einem Gusse, begegnen uns doch durchweg Reminiscenzen älterer davidischer und asaphischer Muster. Die Feiude, gegen welche er die Erscheinung des Gottes der gerechten Vergeltung erfleht, sind nicht äussere heidnische Feinde, wie z. B. v. Gerlach meint, sondern stolze atheistisch gesinnte Bedrücker der Frommen und Armen d. i. der wahren Gottesgemeinde innerhalb Israels selbst. Die zeitgeschichtliche Lage ist klar, aber es staud so zu vielen Zeiten in Israel. Habakuk hatte so unter Manasse, Jeremia unter Jojakim zu klagen; selbstsüchtige tyrannische Handhabung des Rechts ist seit Jesaia und Micha Klage fast aller Propheteu und selbst schon seit den dav. Ps. der saulischeu Zeit Klage der Psalmisten. Wir lassen es dahingestellt, wann von der späteren Köuigszeit ab der Ps. entstanden ist. Im Untersch. von manchen dav. Ps. der saulisch-absalom. Zeit euthält er nichts dem Geiste des N. T. Widerstrebendes. Er zerlegt sich in sechs Gruppen, welche der Zeilenzahl nach das Schema 6. 8. 8. 8. 8. 9 ergebeu. Er kann also als strophisch gelten.

---

[1]) In Fragmenten eines alten Psalteriums in (Zürich und) St. Gallen fand ich folgende Uebers. dieses Ps.: *Deus regnavit, decorem induit, induit Deus fortitudinem et precinxit se virtute. Etenim firmavit orbem terrae, qui non cummouitur. Parata sedes tua, Deus, ex tunc, a seculo tu es. Elevaverunt flumina, Domine, elevaverunt flumina voces suas, a vocibus aquarum multarum. Mirabiles excelsiones maris, mirabilis in excelsis Dominus. Testimonia tua, Domine, credibilia facta sunt nimis. Domui tuo decet sanctitas in longitudinem dierum.* Es ist der Text des *Psalterium Romanum*, aber mit bedeutenden Abweichungen von dem Texte bei Vallarsi.

Die 1. Str. fleht, dass Gott dem Uebermuthe der Gottlosigkeit endlich richterlichen Einhalt thne:

[1] **Gott der Rachevollstreckung, Jahawâh,**
Gott der Rachevollstreckung, erscheine!
[2] **Erhebe dich, Richter der Erde,**
Erstatte Vergeltung den Stolzen!
[3] **Wie lange sollen Frevler, Jahawâh,**
Wie lange sollen Frevler frohlocken?

Statt הוֹפִיעַ hiesse es regelmässiger הוֹפִיעָה 80, 2; jenes seltnere Imperativform für הוֹפַע Ges. §. 53 Anm. 3. Der Plur. נְקָמוֹת ist bald numerisch: Rächungen Ez. 25, 17 vgl. oben 18, 48., bald intensiv: vollständige Rache oder Genugthuung Richt. 11, 36. 2 S. 4, 8., wonach ich „Rachevollstreckung" d. i. allseitiger gründlicher Rachevollzug übers. habe. Die Bezeichnung Gottes ist ähnlich wie אֵל גְּמֻלוֹת Jer. 51, 56 und die Anadiplosis wie v. 3. 23. 93, 1. 3. הִנָּשֵׂא erhebe dich, näml. in richterlicher Erhabenheit, erinnert an 7, 7. הָשֵׁיב גְּמוּל ist wie Jo. 4, 4 mit עַל (vgl. לְ 28, 4. Jes. 59, 18) verbunden. גְּמוּל (von גָּמַל vollbringen) bez. das Verdiente sowohl von Seiten des Schuldigen als von Seiten des Richters.

Die 2. Strophe beschreibt die, über welche die 1. Gottes Gericht herbeifleht:

[4] **Es sprudeln über, reden Keckes,**
Heben empor sich alle Unheilverübenden.
[5] **Dein Volk, Jahawâh, zermalmen sie**
Und dein Erbe drücken sie nieder.
[6] **Wittw' und Fremdling strecken sie hin**
Und Waisen morden sie.
[7] **Sagen dabei: „Nicht sieht es Jah**
Und nicht merkts der Gott Jakobs."

Obgleich הִבִּיעַ (vgl. הֶטִּיף) eine ziemlich übliche tropische RA von solchem Reden ist, welches auf starken innern Antrieb und in reichlicher Fülle geschieht, so steht doch hier wie erklärungsweise יְדַבְּרוּ dabei: sie stossen sprudelnd aus (59, 8), reden עָתָק Steifes, Freches, Trotziges (31, 19. 1 S. 2, 3) von עָתַק wegrücken (wov. עַתִּיק entrückt) und alt, steif, stattlich s. Das *Hithpa.* הִתְאַמֵּר (von Dietrich in Ges. HW unwahrsch. in der Bed. sich einreden = dünkelhaft, stolz s. gefasst) geht auf אָמַר als Stammwort zu אָמִיר Wipfel zurück, gleichbed. mit יָמַר (vgl. יָחַד, יָשַׁם, יָלַךְ mit אָחַד, אָשַׁם, אָלַךְ), wov. הִתְיַמֵּר Jes. 61, 6, wo Hier. richtig übers.: *et in gloria earum superbietis* (LXX θαυμασθήσεσθε). Es ist dieselbe Wurzel, auf welche auch die Vv. סָ־מַר, שָׁ־מַר (שָׁמִיר Spitze), תָּ־מַר zurückgehen, welche alle emporstarren, emporragen bed. Schultens falsch nach dem Arab.:

ut Emiri h. e. dominatores se gerant, denn أمير bed. den Gebieter (von أمَرَ), wogegen viell. das aram. מַר Herr mit seinen vielen Nebenformen von dem Wurzelbegriff der Hoheit ausgeht. Zu יְדַכְּאוּ vgl. Spr. 22, 22. Jes. 3, 15 und zu ihrem gottesläugnerischen Grundsatze, welchen וַיֹּאמְרוּ in engsten Zus. mit ihrer Handlungsweise setzt, vgl. 10, 11. 59, 8 *extr.* יָהּ hat *Dag. forte conj.*, wie nach der Masora an 4 Stellen (v. 12. 118, 5. 18).

Die 3. Str. beweist ihnen das Unsinnige ihrer Längnung der göttlichen Vorsehung:

8 Kommt zu Verstande, ihr Aberwitzigen im Volke,
Und ihr Thoren, wann kommt ihr zur Einsicht?!
9 Der das Ohr pflanzt, sollte der nicht hören?
Oder sollte der das Auge bildet nicht wahrnehmen?
10 Sollte der die Heiden züchtigt nicht ahnden,
Er der die Menschen lehrt Erkenntniss?
11 Jahawâh durchschaut die Gedanken der Menschen,
Denn sie sind ein eitel Nichts.

Innerhalb Israels selbst wird zwischen denen die Gottes Volk und Erbe sind und denen die dem Gottesvolk nur äusserlich angehören unterschieden; die äussere Macht ist bei Letzteren, der D. aber nennt sie bei rechtem Namen: sie sind bei ihrem freigeisterischen erhabenen Standpunkt viehdumm בֹּעֲרִים Ez. 21, 36 vgl. Jer. 10, 8 und thöricht, denn Gott läugnen oder ihm doch das Wissen um die irdischen Dinge und das Eingreifen in dieselben abzusprechen ist das Nonplusultra der Thorheit. Dass Gott der Schöpfer, des Ohres Pflanzer (נֹטַע vgl. רֹקַע 136, 6 und die andern Ausdrücke 40, 7. Ex. 4, 11) und des Auges Bildner, nicht hören und sehen könne, ist absurd; alles was Vorzügliches an der Creatur ist, das muss ja Gott in ursprünglicher absoluter Vollkommenheit besitzen [1]). Der D. verweist dann auf die Völkerwelt und nennt Gott יֹסֵר גּוֹיִם (*prt. Kal* wie Spr. 9, 7), indem er dabei an die גּוֹיִם שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים 9, 18 (s. dort) d. i. die Weltvölker als Heiden denkt und das strafrichterliche Walten Gottes unter ihnen als unläugbare Thatsache voraussetzt. Sollte der welcher Heiden züchtigt — fragt der D. — auch die Bedrücker seiner Gemeinde nicht ahnden können, er der die Menschen Erkenntniss lehrt d. i. der doch der Allwissende sein muss, da alles Wissen von ihm herkommt? Jehova — so schliesst v. 11 die Argumentation — durchschaut (יָדַע vom eindringenden wurzelhaften Erkennen) der Men-

[1]) Die Fragen lauten nicht: sollte der kein Ohr haben u. s. w. — wie Hier. treffend gegen die Anthropomorphiten bemerkt — *membra tulit, efficientias dedit.*

sehen Gedanken, dass sie sind Nichtigkeit. So lässt sich übers. mit Beziehung des הֵמָּה statt הֵנָּה auf מַחְשְׁבוֹת nach Ew. §. 184[c], und so will die Uebers. der LXX (vgl. 1 Cor. 3, 20., wo τῶν σοφῶν für τῶν ἀνθρώπων aus מחשבות „Speculationen" entnommen ist), wenigstens nach Hier. (*cogitationes hominum, quoniam vanae sunt*), verstanden sein. Aber ich finde es nach 39, 6. 12. 62, 10 mit Hgst. wahrscheinlicher, dass הֵמָּה auf אָדָם geht: denn sie, die Menschen, sind ein Hauch, sie gegen ihn, den absolut Seienden und Wissenden.

Die 4. Strophe preist den frommen Dulder, dessen guter Sache Gott endlich zu ihrem Rechte verhelfen wird:

[12] O wohl dem Manne, welchen du züchtigest, Jah,
Und aus deinem Gesetze belehrest,
[13] Ihm Unverzagtheit zu schaffen vor bösen Tagen,
Bis gegraben werde dem Frevler die Grube.
[14] Denn nicht von sich stossen wird Jahawâh sein Volk,
Und sein Erbe wird er nicht verlassen.
[15] Denn zur Gerechtigkeit muss sich wenden das Recht
Und ihm werden zufallen alle Herzensgerade.

Man erinnert sich bei dem אַשְׁרֵי an die älteren Makarismen 34, 9. 40, 5 und bes. an Iob 5, 17 vgl. Spr. 3, 11 f.; hier sind die Leiden gemeint, welche die Gottlosen den Gottgetreuen bereiten und die doch zuletzt Gottes Schickungen sind, die ihnen zur Läuterung und Bewährung dienen sollen. Ueber diesen wohlgemeinten Leidenszweck und diese tröstliche Leidensfrucht belehrt Gott den Dulder aus seinem Gesetz (vgl. z. B. Dt. 8, 5 f.) um ihm Ruhe der Ergebung (s. Jes. 30, 15) zu schaffen d. i. Furcht und Zagen zu benehmen vor bösen Tagen, bis (darauf hin dass) die Grube fertig gegraben werde, in welche der Gottlose stürzen wird (vgl. 112, 7 f.). יָּהּ hat *Dagesch forte conj.*, hier nach einem auf *u* auslautenden Wort, wie v. 7. nach *e*, 118, 5. 18 nach *i;* andere Beispiele der Verdoppelung nach *u* sind Gen. 19, 14. Ex. 12, 31. Dt. 2, 24 [1]). Mit כִּי wird dann die Gewissheit des mit עַד in Aussicht gestellten Ausgangs begründet. Gott kann unmöglich seine Gemeinde im Stiche lassen — er kann das nicht, weil überhaupt das Recht schliesslich zu seinem Rechte kommen oder, wie es hier heisst, מִשְׁפָּט sich zu צֶדֶק wenden muss d. h. das objektive Recht, lange unterdrückt und gebeugt, muss zuletzt wieder zu gerechter Anerkennung und Handhabung kommen und ihm nach dann alle redlichen Herzens d. h. diese alle fallen ihm zu, das lange ver-

[1]) s. über dieses „emphatische" Dagesch und andere in unserem masor. Texte nur vereinzelt vorkommende Arten des Dagesch S. D. Luzzatto, *Prolegomeni* p. 198.

misste und ersehnte freudig begrüssend. צֶדֶק ist ähnlich wie אֱמֶת Jes. 42, 3 die das Recht in Wahrheit und Wirklichkeit umsetzende Gerechtigkeit.

In der 5. Str. rühmt der D. den Herrn als seine alleinige, aber auch zuverlässige und trostreiche Hülfe:

[16] Wer träte für mich auf gegen die Uebelthäter?
Wer stellte sich für mich hin gegen die Unheilverübenden?
[17] Wenn nicht Jahawâh wär' Hülfe mir,
Schier wäre eingezogen in Todtenstille meine Seele.
[18] Wenn ich dachte: es wankt mein Fuss,
Stützte, Jahawâh, deine Gnade mich.
[19] Bei meiner Sorgen Meng' in meinem Innern
Ergötzten deine Tröstungen meine Seele.

Wenn sich v. 16 auch ohne dass es אֵלַי oder עָלַי (2 Chr. 11, 13) heisst als Bundesgenossen werbender Ausruf verstehen liesse, so ist doch aus v. 17 ersichtlich, dass es vielmehr eine reine Frage ist, auf welche sich der D. „Niemand" antwortet; Niemand ist der ihm im Streite mit den Uebelthätern beistünde, לְ wie Ex. 14, 25. Richt. 6, 31 und עִם ohne נִלְחַם oder ein sinnverwandtes Wort im Sinne von *contra* wie 55, 19 vgl. 2 Chr. 20, 6. Gott allein ist seine Hülfe. Er allein hat ihn dem Tode entrissen. Zu לוּלֵי ist הָיָה zu ergänzen: *nisi fuisset* oder auch *esset*, der Nachsatz aber lässt sich nicht anders übers. als *propemodum occubuisset*, vgl. zur Constr. 119, 92. 124, 1—5. Jes. 1, 9 und zu כִּמְעַט mit dem *praet.* 73, 2. 119, 87 (wogegen mit dem *fut.* 81, 15). דוּמָה ist wie 115, 17 (auch Jes. 21, 11 als emblematische Umlautung von אֱדוֹם) die Stille des Grabes und des Hades, hier von שָׁכְנָה regierter Ortsacc. wie 37, 3. Spr. 8, 12 u. ö. Die Futt. 18ᵇ 19ᵇ haben infolge des vorausgeg. Plusquamperf. *occubuisset* und des Perf. אִם אָמַרְתִּי *si* (*quoties*) *dixi* den Sinn von Imperfekten. LXX richtig: *ἐβοήθει μοι, ηὔφραναν.* So oft er sich schon als Gefallener erschien, hielt Gottes Gnade ihn aufrecht. Und wenn Gedanken, näml. trübe und bange, in seinem Innern sich mehrten, ergötzten ihn Gottes Tröstungen, der Zuspruch seines Wortes und die Einsprechungen seines Geistes. שַׂרְעַפִּים ist wie 139, 23 s. v. a. שְׂעִפִּים; über die Vorstellung der Gedanken als Zweige s. Psychol. S. 142. יְשַׁעַשְׁעוּ ist s. v. a. יְשַׁעְשְׁעוּ nach Ges. §. 28, 3.

In der 6. Strophe beruht der D. in sicherer Erwartung der unausbleiblichen göttlichen Vergeltung, die er im Eingange erfleht hat:

[20] Hat Gemeinschaft mit dir der Verderbens-Richtstuhl,
Der Mühsal schmiedet decretirend?
[21] Sie rotten sich wider des Gerechten Seele,
Und unschuldig Blut verdammen sie.

[22] **Doch Jahawâh wird mir zur Veste**
Und mein Gott zum Fels meiner Zuflucht.
[23] **Er macht zurückkehren auf sie ihr Unheil**
Und in ihrer Bosheit wird er sie vertilgen,
Vertilgen wird sie Jahawâh unser Gott.

Die Alten (auch Olsh.) halten יְחָבְרְךָ für *fut. Pu.* = יְחֻבַּרְךָ = יְחֻבַּר עִמְּךָ, aber da auch schon das *Kal* in der Bed. *consociari* üblich ist (Gen. 14, 3. Hos. 4, 17), so ziehen wir es vor, die Form für *fut. Kal* = יַחֲבָרְךָ zu halten mit ähnlichem Vorrücken des Umlautes wie in יְחָנְךָ = יְחָנְךָ Gen. 43, 29. Jes. 30, 19 (Ew. §. 251[d]); auch bei dieser Erklärung der Form ist יְגֻרְךָ = יָגוּר עִמְּךָ 5, 5 zu vergleichen [1]). כִּסֵּא hier der Richterstuhl, wie arab. *cursi* geradezu das Tribunal Gottes (im Untersch. von *el-ársch* dem Throne seiner Majestät) bez.; über הַוּוֹת s. zu 5, 10. Mehrdeutig ist עֲלֵי־חֹק. Versteht man unter חֹק das göttliche, so ergibt sich der Sinn: welcher Mühsal gestaltet d. i. ausbrütet und auswirkt, indem er das geschriebene göttliche Recht zum Rechtstitel rechtswidrigen Verfahrens macht, wodurch Unschuldige ins Unglück gestürzt werden. Vielleicht ist aber עֲלֵי־זֶבַח 50, 5 zu vergleichen und zu erklären: über (wir sagen: unter) Decreten (die er ausfertigt) vgl. Jes. 10, 1. Ueber יָגוֹדּוּ (wofür Olsh. יָגוּרוּ 56, 7. 59, 4 vorschlägt, wie umgekehrt AE 56, 7 יָגוֹדּוּ liest) s. zu Hab. 3, 16 S. 195 f.; das V. גָּדַד bed. als Denom. von גְּדוּד sich zusammenschaaren (mit עַל) und schaarenweise angreifen (mit dem Acc.). Ueber דָּם נָקִי s. Psychol. S. 198: weil das Blut die Seele ist, wird vom Blute gesagt, was von der Person gilt. Subj. zu יגודו sind der Verderbens-Stuhl (womit ebensowohl ein aus Vielen bestehender hoher Rath als ein Fürstenthron gemeint sein kann) und seine Helfershelfer. In den *futt. consec.* וַיְהִי und וַיָּשֶׁב sagt der D., ohne dass das historische Tempus als solches zu pressen ist, wie sich Jehova unter so bewandten Umständen ihm und wie er sich den ungerechten Machthabern erzeigt. Das Bild von Gott als מִשְׂגָּב sicher stellender steiler Höhe ist davidisch-korahitisch. צוּר מַחְסִי erklärt sich aus 18, 2. Da הֵשִׁיב die Vergeltung als Rückkehr der verwirkten Schuld in Gestalt wirklicher Strafe bez., so ist es gleichgültig, ob man „ver-

[1]) Danach ist auch תְּאָכְלֵהוּ Ioh 20, 26 zu erklären, welches von Ges. im Lehrgeb. S. 234 und anderwärts für *Pi.*, von Hirzel für *Pu.*, von Ew. aber (Ioh S. 208) meiner Ansicht nach richtig für *Kal* (Umlautung von תֹּאכַל) gehalten wird, obwohl es auch *Po.* sein könnte (s. unten zu 109, 10 וְדָרְשׁוּ), und viell. auch das מֻסַבִּין = מְסוּבִּין (zu Tische liegend ἀνακείμενοι) der Pesach-Haggada, welches Jos. Kimchi (nach Dukes' Mittheilung aus einem Münchner Cod.) so unerklärlich findet, dass er es für einen traditionell gewordenen Schreibfehler hält.

gelten“ oder „zurückkehren machen“ übers.; da der D. עֲלֵיהֶם, nicht לָהֶם (54, 7) sagt, so liegt die 7, 17 ausgedrückte Vorstellung nahe. אוֹנָם ist das flektirte אָוֶן Heillosigkeit wie Jer. 4, 14. Die Hoffnung auf Vertilgung der Verfolger der Gemeinde Jehova's gibt sich schliesslich den stärksten Ausdruck. Der Ps. schliesst mit Anadiplosis, wie er damit begonnen, und אֱלֹהֵינוּ besagt, dass die Vertilgung der Verfolger so gewiss erfolgen wird, als die Gemeinde Jehova ihren Gott nennen kann [1]).

PSALM XCV.

Dieser Ps., mit dem vorigen durch Rühmung Jehova's als Felsen (צוּר) verbunden, beginnt in einem vierzeiligen Eingang mit Aufforderung zur Anbetung dieses Felsengottes:

[1] Auf, lasst uns frohlocken Jahawâh,
Jauchzen dem Felsen unseres Heils!
[2] Lasst uns vor sein Angesicht kommen mit Danken,
In Liedern lasst uns ihm jauchzen!

„Fels unseres Heils“ wie 89, 27 und „Fels meiner Zuflucht“ 94, 22. קִדֵּם פְּנֵי sich jemandem vor- oder darstellen mit בְּ des Mitgebrachten wie Mi. 6, 6. זְמִרוֹת wie 2 S. 23, 1.; מִזְמוֹר ist nur als technischer Ausdruck gebräuchlich.

Auf den vierzeiligen Eingang folgen zwei zehnzeilige Str. Anders, aber minder einfach, disponirt Sommer S. 123 f. Die erste begründet dreifach die Anbetungswürdigkeit Jehova's:

[3] Denn ein grosser Gott ist Jahawâh
Und ein grosser König über alle Götter,
[4] Er, in dess Hand der Erde Gründe
Und dem gehören der Berge Spitzen,
[5] Welchem das Meer — Er hat es geschaffen,
Und das Festland haben seine Hände gebildet.
[6] Kommt, wir wollen uns niederstrecken und hinsinken,
Wollen hinknien vor Jahawâh unsrem Erschaffer!
[7] Denn Er ist unser Gott
Und wir Volk seiner Weide und Heerde seiner Hand.

---

[1]) Bei der chaldäischen Zerstörung Jerusalems sangen nach *b. Erachin* 11 [a] die Leviten an ihren Pulpeten Ps. 94 und als sie zu den Worten וישב עליהם אתי אונם וגו׳ gekommen waren, drangen, ohne dass sie die Schlussworte יצמיתם ה׳ אלהינו aussingen konnten, die Feinde in den Tempel. Auf das Bedenken, dass Ps. 94 Mittwochs-, nicht Sonntagsps. sei (jener verhängnissvolle Tag aber war ein Sonntag מוצאי שבת), wird erwiedert, es sei eben ein durch die damalige Lage ihnen in den Mund gegebenes Klagelied gewesen (אלייא בעלמא דנפל לחו בפומייהו).

Dreifach wird die Anbetungswürdigkeit Gottes begründet: er ist über alle Götter erhaben als König, über alle Dinge als Schöpfer, über sein Volk als Hirte nnd Führer. אֱלֹהִים sind hier wie 96, 4 f. 97, 7. 9 u. ö. die von den Heiden vergötterten Mächte, wie Gestirne und Engel, welche als von Menschen zu Göttern gemacht אֱלִילִים sind, an sich aber dem verkannten Einen als Könige untergeordnete und dienende Wesen. Dass תּוֹעֲפוֹת הָרִים die Grubenwerke (*μέταλλα*) der Berge bez., wie Böttcher, Aehrenlese S. 11—13 scharfsinnig zu begründen sucht, ist neben מֶחְקְרֵי־אָרֶץ der Erde Schachten eher unwahrsch., als wahrsch.; mit Recht aber besteht er auf der Ableitung von יָעַף (יָעֵף) *κάμνειν, κοπιᾶν*, so dass תועפות eig. Ermüdungen und Num. 23, 22. 24, 8 die Ausdauer des sich Ermüdens, also die Unermüdlichkeit bez., welche Bed. der intensive Plur. des *pluralet.* begünstigt. Unter כֶּסֶף תּוֹעָפוֹת Iob 22, 25 liesse sich Silber der Ermüdungen d. i. welches ermüdende Bergwerksarbeit zu Tage gefördert, verstehen, und es wäre möglich, dass a. u. St. תועפות die mühsamen Schätze selbst bez. Aber das zweite Glied von v. 4 stünde so ziemlich tautologisch neben dem ersten. Viell. haben daher Gusset. Geier Hgst. Recht, welche *cacumina montium quia defatigantur qui eo ascendunt* erklären: Klimmungen-Spitzen der Berge, wonach sich auch Iob 22, 25 „Silber der Berghöhen" erklären liesse, obwohl dort die Bez. auf die Bergmannsarbeit ansprechender ist. Die LXX, welche Num. a. a. O. *δόξα* und a. u. St. *τὰ ὕψη τῶν ὀρέων* übers., führt auf יָפַע = יָעַף glänzen, weithin sichtbar s. (s. *Jesurun* p. 142). Aber warum hiesse es dann nicht תּוֹפָעוֹת? [1]) Auf Grund dessen, dass

---

[1]) Es wäre dann תועפות vermöge einer allerdings erklärlichen Lautverschiebung s. v. a. תופעות von יָפַע = يفع und وفع. Das alte, jetzt in keiner seiner Formen und in keinem davon abgeleiteten Worte mehr gebräuchliche يفع liefert, als Synon. von وفع, ein interessantes Beispiel von dem sich gewöhnlich an das Arabische einer- und das Hebr. u. Aram. andrerseits vertheilende Alterniren von و u. ى als ersten Wurzel- und Stammconsonanten. Beide sind durch ein hinzugetretenes ع aus √ وف, يف herausgebildet mit der Grundbed. ragen, hoch s., die sich noch in dem alten مِيفًى u. مِيَفاةٌ (*nn. instr.* von وفى) *pars terrae eminens* (eig. Mittel des Hervorragens, näml. durch Ersteigung) und أَوْفَى *eminuit, exstitit*, erhalten hat. Weiter aber hat sich diese Grundbed. im arab. وفى zu dem Begr. vollständig, vollkommen, ganz s., und im hebr. יָפָה zu dem Begr. schön s. ausgebildet, wie *ǵemâl* Schönheit, die weichere Form von *kemâl*, eig. Fülle, Vollkommenheit der Gestalt ist. Fl. Bei dieser Ansicht von der Wnrzelbed. würde יפע von dem

Jehova Schöpfer und also Eigner aller Dinge ist, dass er das Meer geschaffen und den (wie hier Eusebius bemerkt: sphärisch oder sonstwie geformten) Erdkörper gestaltet hat, wiederholt sich die Aufforderung zur Anbetung, welche Niemand näher angeht als Israel, das Volk, welches vor andern Völkern Jehova's Schöpfung ist, nämlich die Schöpfung seiner wundermächtigen Gnade. In der Aufforderung bed. הִשְׁתַּחֲוָה sich längs hinstrecken, der eig. Gestus der Adoration; כָּרַע in die Kniee sinken und בָּרַךְ auf die Kniee fallen (2 Chr. 6, 13), die beiden Gesten des Gebets, „weil das an Gott im Himmel gerichtete Wort des Gebets das Niederliegen des Angesichts im Staube unmöglich machte und vielmehr, neben der Erniedrigung auf die Kniee, eine gen Himmel gewendete Stellung des Hauptes bedingte, gesichert und noch gesteigert durch das mitbetende Emporstrecken der Arme und Hände" (Hölemann, Bibelstudien 1, 135 f.). In der Begründung (vgl. 100, 3) ist צֹאן יָדוֹ nicht die Heerde, die seine Schöpferhand gebildet, sondern die seine kundige und gewaltige Hand weidet, leitet, schirmet.

Mitten im masorethischen v. 7 beginnt das zweite Dekastich, welches die Dringlichkeit des Aufrufs zur Anbetung des Anbetungswürdigen begründet:

Heute wenn ihr doch auf seine Stimme hörtet!
[8] Verhärtet ja nicht euer Herz wie bei Meriba,
Wie am Tage Massa's in der Wüste,
[9] Wo mich versuchten eure Väter,
Mich erprobten, obwohl mein Werk gesehn sie.
[10] Vierzig Jahr' hatt' ich Verdruss an dem Geschlechte
Und sprach: „ein Volk irrgängigen Herzens sind sie".
Sie aber erkannten nicht meine Wege,
[11] So dass ich schwur in meinem Zorn:
„Wahrlich nicht solln sie einkommen zu meiner Ruhe!"

Da שָׁמַע בְּ nicht blos hören, sondern gehorsam hören bed., so kann die 1. Zeile der Strophe nicht bedingender Vordersatz zum Folgenden sein. Hgst. will den Nachsatz ergänzen: „so wird er euch, sein Volk, segnen", aber אִם hat auch sonst (81, 9. Spr. 24, 11) wie לוּ optat. Bed. (Ew. §. 329[b]), die es freilich durch Verschweigung eines verheissenden Nachsatzes gewonnen hat, ohne dass jedoch das Sprachbewusstsein überall einen solchen im Sinne hat. Das vorausgestellte הַיּוֹם hebt die Gegenwart, in welchem dieser Ruf zum Ge-

Begriffe des Aufsteigens in den des Aufstrahlens, Weitleuchtens übergehen (wie سطع), womit *Jesurun* a. a. O. prüfend zu vergleichen ist.

horsam ergeht, als entscheidenden Wendepunkt hervor. Warnend erinnert der Psalmist an die Selbstverhärtung Israels, die bei Meriba, am Tage Massa's zu Tage kam; er denkt zunächst an die Versuchung Gottes wegen Wassermangels in der Nähe des Horeb an dem Orte, der deshalb מַסָּה וּמְרִיבָה (Versuchung und Hader) genannt wird Ex. 17, 1—7., so aber dass sich wohl mit dieser Erinnerung (wie auch 81, 8 vgl. zu 78, 20) auch die an die Gottesversuchung bei מְרִיבָה, genauer מְרִיבַת קָדֵשׁ Num. 20, 2—13 (vgl. 27, 14. Dt. 32, 51), verbindet. Eig. bed. כמריבה nichts anderes als *instar Meribae;* der Vergleichung ihre nähere Beziehung zu geben blieb bei כְּ gewöhnl. dem Leser überlassen. Indem der Ps. sich in die damaligen Verhandlungen Jehova's mit Israel zurückversetzt, verwandelt sich seine eigne Rede in Rede Jehova's selber. אֲשֶׁר v. 9 weist zurück auf Ort und Zeit: wo, da (Ew. §. 333ᵃ). Der Sinn von גַּם־רָאוּ פָעֳלִי kann hier nicht wohl sein, dass sie sein Werk (in den beiden Felsenwasserspendungen) auch wirklich zu sehen bekamen, sondern dass sie ihn versuchten, obgleich sie sein Werk schon zu sehen bekommen hatten und also dessen gewiss sein konnten, dass er sie nicht verderben lassen werde; גַּם ist zwar nicht elliptisch s. v. a. גַּם־כִּי (welches in der Bed. *quamquam* nur mit folg. Fut. vorkommt), wohl aber dem Sinne nach, wie Jes. 49, 15. Auffällig ist v. 10 das kahle בְּדוֹר, wofür LXX τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ; der Art. fehlt, damit der Begriff in rein ethischer Bestimmtheit gedacht werde (nicht *hac*, sondern *tali generatione*). Mit וָאֹמַר erinnert Jehova an die wiederholten Erklärungen seines Unmuths ob ihres immer nach dem Irrweg, der zum Verderben führt, neigenden Herzens, die aber nichts fruchteten: *sed illi non agnoverunt vias meas, post iteratas etiam plagas et correptiones meas,* wie J. H. Mich. gut erklärt. Eben diese Erfolglosigkeit der göttlichen Rüge brachte es dahin, dass (אֲשֶׁר wie Dt. 28, 27. 35. 51. 2 K. 9, 37) Jehova schwur etc. Es ist der Schwur Num. 14, 27 ff. gemeint (אִם = wahrlich nicht Ges. §. 155, 2 f.). Die ältere Generation starb in der Wüste und ging also durch ihren Ungehorsam des Einkommens in Gottes Ruhe verlustig. Wenn nun viele Jahrhunderte nach Mose in dem davidischen Psalter mit dem bedeutsamen Aufruf: „heute wenn ihr hörtet auf seine Stimme!" und mit Verweisung auf das Warnungsbeispiel der Väter zu unterwürfiger Anbetung Jehova's eingeladen wird, so liegt der Ged. nahe, dass der Glaubensgehorsam nach wie vor den Gnadenlohn der Einkunft in Gottes Ruhe zu gewärtigen hat, dessen damals die Ungehorsamen verlustig gingen, und dass also die Besitznahme Canaans noch nicht die schliessliche מְנוּחָה (Dt. 12, 9) ist. Das ist

die Anknüpfung der Gedankenreihe, welche sich dem Verf. des Hebräerbriefs c. 3—4 aus diesem Psalmtext ergibt.

PSALM XCVI.

Was Ps. 95, 3 sagt: „ein grosser Gott ist Jahawâh und ein grosser König über alle Götter", wiederholt sich in Ps. 96. Die LXX überschreibt diesen Ps. 1) *ᾠδὴ τῷ Δαυίδ*, was daran einigen Anhalt hat, dass der Chronist denselben fast ganz in das Lied aufgenommen hat, welches am Tage der Einholung der Bundeslade gesungen worden 1 Chr. 16, 23—33., obwohl es dort nur darauf ankam, die Feststimmung und Festklänge jenes Tages annäherungsweise anszudrücken. 2) *ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο* (*B ᾠκοδόμηται*) *μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν.* Mit grösserem Rechte erkennt dieser Theil der Ueberschrift in dem Ps. ein nachexil. Lied an, denn es entspricht durch und durch der Steigerung, welche Israels Bewusstsein von seinem Beruf an die Heidenwelt im Exil erfahren hat. Die Bestimmung der Jehovareligion für die Menschheit kommt hier zum siegesfreudigsten lyrischen Ausdruck, welcher die proph. Gewissheit des Erfolges zur Voraussetzung hat. Schon insofern ist der Grundton des Ps. deuterojesaianisch. Denn die Herrlichkeitshöhe des messianisch-apostolischen Berufes auszusprechen, auf welche Israel durch die Leidenstiefe des Exils allen Völkern zum Heile emporgehoben wird, das ist ein Hauptzweck von Jes. c. 40—66.

Die 5 sechszeiligen Str., aus welchen der Ps. besteht, sind gar nicht zu verfehlen. Der Chronist hat den Ps. um 5 Zeilen verkürzt und dadurch den Strophenbau aufgelöst; eine Zeile (10[a]) hat er von ihrer Stelle gerückt; von den übrigens unbedeutenden Varianten seines Textes empfiehlt sich keine. In der 1. wird Israel aufgefordert, seinem Gotte zu lobsingen und die Heiden zu evangelisiren:

[1] Singet Jahawâh ein neues Lied,
Singet Jahawâh, alle Lande.
[2] Singet Jahawâh, benedeiet seinen Namen,
Thut fröhlich kund von Tag zu Tag sein Heil.
[3] Erzählet unter den Völkern seine Ehre,
Unter allen Nationen seine Wunder.

Das neue Lied ist nicht der Ps. selbst. Denn dieser ist durchweg auffordernd zum Singen und Evangelisiren, und von v. 11., wo er die Form der Aufforderung fallen lässt, tritt er aus der Herrlichkeitszeit, aus welcher heraus die Aufforderung ergeht, auf den

Standort der Gegenwart zurück, jene Herrlichkeit weissagend. Es ist die Zeit, wo Jehova, der Gott Israels, nach Beseitigung aller unrechtmässigen Herren seine Herrschaft über alle Völker in offenbarer Wirklichkeit angetreten haben wird. In diese Zeit vollendeter Theokratie ist der D. versetzt. Das neue Lied, welches gesungen werden soll, ist der Wiederhall der neuen Gestalt der Dinge, der göttlichen Heils- und Herrlichkeitsoffenbarung, welche auch der unerschöpfliche Stoff der von Tag zu Tag (מִיּוֹם לְיוֹם wie Est. 3, 7., wogegen Chr. מיום אֶל־יום wie Num. 30, 15) ergehenden Freudenkunde ist. Die Aufforderung 1[a] lesen wir wörtlich so Jes. 42, 10. Die Aufforderung 2[b] erinnert an Jes. 52, 7. 60, 6. Die Aufforderung 3[a] an Jes. 66, 19. Die dreimalige Wiederholung des שִׁירוּ ist ebensowenig absichtslos, als die dreimalige Wiederholung des קָדוֹשׁ im seraphischen Trisagion Jes. 6, 3.

In der 2. Str. wird die Aufforderung aus der nun offenbar gewordenen Herrlichkeit Jehova's begründet:

> [4] **Denn gross ist Jahawâh und preiswürdig sehr,**
> **Furchtbar ist er über alle Götter.**
> [5] **Denn alle Götter der Völker sind Götzen,**
> **Jahawâh aber hat die Himmel gemacht.**
> [6] **Glanz und Pracht ist vor ihm,**
> **Macht und Zierde in seinem Heiligthume.**

Der Satz 4[a] ist, wie auch 145, 3., aus 48, 2 korah. In על־כל־אלהים statt האלהים wie 95, 3 ist אלהים, obwohl Plur., in der Weise eines *n. pr.* gebraucht: über alle Elohim d. i., wie die folg. Zeile erklärt, Götter der Völker. Diese sind אֱלִילִים (von אַל *ne*) Nichtse und Taugenichtse, wesenlos und nutzlos. Die LXX übers. *δαιμόνια*, was sachlich richtig ist 1 Cor. 10, 20., wofür aber sprachlich richtiger *εἴδωλα* Apok. 9, 20. Was v. 5 sagt, wird Jes. c. 40. 44 u. anderwärts ausgeführt; אלילים ist ein nirgends häufiger als bei Jes. vorkommender Name der Abgötter. Das Heiligthum v. 6 ist hier wohl nicht das himmlische, sondern das irdische. Von Jerusalem aus, über welchem das Licht zuerst aufgeht Jes. c. 60., offenbart sich Jehova's überweltliche Doxa nun inweltlich und geschichtlich. הוֹד וְהָדָר ist das übliche Wortpaar für *regia majestas*. Der Chronist liest 6[b] עֹז וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ Macht und Freude ist an seinem Orte (חֶדְוָה ein junges Wort von einem alten schon im Pent. bekannten Verbum Ex. 18, 9). Bei dem Orte Gottes liesse sich an den überräumlichen himmlischen Ort Gottes denken. Viell. aber ist במקדשו deshalb beim Chron. in במקמו umgeändert, weil bei der Einbringung der Bundeslade der Tempel noch nicht gebaut war.

In der 3. Str. werden die Völkerfamilien selbst anfgefordert Gott den Einen, Lebendigen nnd Herrlichen anzubeten:

> [7] **Gebt Jahawâh, ihr Völkergeschlechter,**
> **Gebt Jahawâh Herrlichkeit und Macht.**
> [8] **Gebt Jahawâh die Ehre seines Namens,**
> **Gaben bringend kemmt in seine Verhöfe.**
> [9] **Betet Jahawâh an in heiligem Schmuck,**
> **Bebet ver ihm, alle Lande.**

Auch hier wiederholt sich nicht absichtslos das anffordernde הָבוּ dreimal, ganz so wie in dem david. Ps. 29., dessen Naehklang die ganze Str. ist. Mit den Gaben, welche in die Vorhöfe Jchova's (Chr. nnr: לְפָנָיו) mitzubringen die Völker gemahnt werden, sieht sie Jesaia c. 60 in Jerusalem einziehen. Der Anfruf an die ganze Erde ergeht hier wie v. 1 im Plnr., weil die seit Pelegs Zeit Gen. 10, 25 in Völker geschiedene Erde gemeint ist.

Die Str. 4 gibt nun den Inhalt der Botschaft an, über welche alle Creatnr sich freuen wird:

> [10] **Sagt unter den Völkern: „Jahawâh ist König,**
> **Se wird bestehn der Erdkreis ohne Wanken,**
> **Regieren wird er die Völker in Geradheit."**
> [11] **Es werden sich freun die Himmel**
> **Und frohlocken die Erde,**
> **Dröhnen das Meer und seine Fülle.**

Was nnter den Völkern zu sagen ist, ist das Evangelium vom nnn gekommenen und verwirklichten Himmelreich. Die Losung des Ev. lantet ה׳ מָלָךְ wie Jcs. 52, 7. LXX richtig: *ὁ κύριος ἐβασίλευσε*[1]); denn מָלָךְ hat nicht zuständliche, sondern geschichtliche Bed. *regnum capessivit* (Apok. 11, 17). Mit dem steigernden אַף wird eingeführt was ans dieser Thatsache hervor- und also gewissermaassen über sie hinansgeht. Die bewohnte Erde (תֵּבֵל = *οἰκουμένη*), bisher durch Krieg nnd Anarchie erschüttert, steht nun auf fortan unerschütterlichen Grundlagen unter Jehova's gerechtem nnd mildem Regimente. Das ist die Frendenknnde der neuen Zeit, welche der D. von seiner Gegenwart aus weissagt, indem er die alsdann die ganze Schöpfung durchdringende Freude schildert. Dieses Hereinziehen aller Creaturen in die Freude über Jehova's Parnsie ist in Jes. 40—66 ein durchgehender Charakterzug der Weissagung. Schon Jes. 35, 1 f. werden diese Saiten angeschlagen.

---

[1]) Hie und da mit dem Zusatz (ohne Zweifel von christl. Hand) *ἀπὸ τοῦ ξύλου* (מעץ), den die Itala übers. (*Dominus regnavit a ligno*) und auf welchen ven Justin, Tertullian, Augustin u. A. grosser Werth gelegt wird, s. Sabatier zu d. St.

Die Str. 5 versenkt sich noch tiefer in die Freude, mit welcher alle Creatur Jehova den Kommenden begrüssen wird:

> [12] **Jubeln wird das Gefild und alles darauf,**
> **Alsdann werden jauchzen alle Bäum' im Walde —**
> [13] **Vor Jahawâh her, denn er kommt,**
> **Denn er kommt, zu richten die Erde.**
> **Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit**
> **Und die Völker in seiner Treue.**

Auch Jesaia lässt die Waldbäume jubeln und in die Hände klatschen 55,12. 44,23. Das in diese Freudenzeit aller Creatur, welche mit Jehova's Zukunft anhebt, weisende אָז ist wie Jes. 35,5 f. Statt לִפְנֵי hat der Chr. מִלִּפְנֵי, womit die Freude als von Jehova, dem sie gilt, ausgehend bez. wird. Das zweimalige בָּא ist Partic.; der Psalmist schaut ihn im Kommen begriffen. Er kommt als Richter. Aber das Gericht ist Durchgang zum Heil. Er richtet und sichtet strafgerecht, um dann in Gnadengerechtigkeit und Verheissungstreue zu regieren. Jesaia schildert dieses Richten und Sichten, das zur schliesslichen Glorie und ewigem Frieden führt, in c. 2—4.

PSALM XCVII.

Auch dieser Ps. hat die Zukunft Jehova's, der durch Gericht hindurch sein Reich einnimmt, zum Thema und die Losung ה' מלך zum Grundton. Die LXX überschreibt ihn: *τῷ Δαυίδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται* (nach besserer LA *καθίστατο*, Hier. *quando terra ejus restituta est*). Die griech. VV. sind wegen des Sinnes dieser Worte nicht wenig verlegen. Mag *αὐτοῦ* auf David oder auf Israel gehen, immer ist es möglich, dass die LXX auch diesen Ps., wie den vorigen, als nachexil. Davidps. betrachtet. Nachexilisch ist er ohne Zweifel, denn er ist musivisch oder, wie Hitz. es ausdrückt, centonisch aus älteren Originalstellen davidisch-asaphischer Ps. und der Proph., bes. Jesaia's, zusammengesetzt und ist ganz und gar Ausdruck des aus dem Exil hervorgegangenen religiösen Bewusstseins.

Die strophische Grundform ist auch hier das Hexastich:

> [1] **Jahawâh regiert, es jauchzt die Erde,**
> **Es freuen sich der Inseln viele.**
> [2] **Gewölk und Schauerdunkel ist um ihn her,**
> **Gerechtigkeit und Gericht der Pfeiler seines Throns.**
> [3] **Feuer geht vor ihm her**
> **Und flammt hinweg rings seine Gegner.**

Lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 1 vgl. Jes. 42, 10—12. 51,5.; v. 2^a vgl. 18,10. 12.; v. 2^b = 89,15.; v. 3^a vgl. 50,3.

18, 9.; v. 3^b vgl. Jes. 42, 25. Mit ה׳ מָלָךְ fasst der D. Fuss in der Endzeit. Mit dem Siege des göttlichen Reiches tritt allgem. Freude ein, תָּגֵל Jussivform in rein futur. Sinne wie 96, 11 u. ö. רַבִּים sind alle, denn sie alle sind eben viele (vgl. Jes. 52, 15). Die v. 2 sich vorbereitende Schilderung der Theophanie erinnert auch an Hab. c. 3. Die dunkle Selbstverhüllung Gottes bekundet seinen richterlichen Ernst. Weil er als Richter kommt, wird auch der Basis seines Königsthrons und Richterstuhls gedacht. Sein Vorbote ist Feuer, welches allenthalben seine Widersacher verzehrt, wie einst das aus der Wolkensäule hervorbrechende die Aegypter.

[4] Es lichten seine Blitze den Erdkreis,
Es siehts und zittert drob die Erde.
[5] Berge zerschmelzen wie Wachs vor Jahawâh,
Vor dem Herrn der ganzen Erde.
[6] Es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit
Und sehen alle Völker seine Ehre.

Wieder lauter Nachklänge der älteren Literatur! v. 4^a = 77, 19.; v. 4^b vgl. 77, 17.; v. 5^a vgl. Mi. 1, 4.; v. 5^b vgl. Mi. 4, 13.; v. 6^a = 50, 6; v. 6^b vgl. Jes. 35, 2. 40, 5. 52, 10. 66, 18. Der D. fährt fort, Zukünftiges zu beschreiben, aber nun mit der Gewissheit einer historischen Thatsache. Was 77, 19 von der vorzeitigen Gottesoffenbarung gesagt wird, trägt er auf die gegenbildliche Zukunft über. Die Erde siehts und geräth in Folge dessen in Kreisen; וַתָּחֵל *fut. apoc. Kal* statt וַתָּחֶל 1 S. 31, 3. Das Bild vom Wachs findet sich schon 68, 3 und „Herr der ganzen Erde“ heisst Jehova auch Sach. 4, 14. 6, 5. Die Verkündigung der Himmel (hier heilsgeschichtlich, wie 19, 2 schöpfungsgemäss) ist Ausdruck der Freude 96, 11. Sie verkündigen die richterliche Strenge, mit welcher Jehova verheissungsgemäss seinen Heilsplan durchsetzt. Dass alle Menschheit Gottes Herrlichkeit sehe, ist das nun erreichte Ziel der durch Jehova's Gnade zur Heilsgeschichte gemachten Weltgeschichte.

[7] Zuschanden werden alle Bilderdiener,
Die sich rühmen der Götzen —
Betet ihn an, alle Elohim!
[8] Es hörts und freut sich darob Zion
Und jauchzen darob die Töchter Juda's —
Um deiner Gerichte willen, Jahawâh!

Eigenthümlich ist hier v. 7^c, aber v. 7^{ab} ist eine keiner Belege bedürftige proph. Hoffnung und v. 8 lautet wie 48, 12. Wenn die Herrlichkeit Jehova's offenbar wird, wird alles von ihrem Lichte gestraft und verzehrt was ihr entgegen ist. Ein unwiderstehlicher

Machtbefehl unterwirft dann alle von den Heideu vergötterten übermenschlichen Gewalten Ihm, der אלהים in absolnter Persönlichkeit allein ist. הִשְׁתַּחֲווּ ist nicht *perf. consec.* (was וְהשתחוו lauten würde), sondern Imper. (LXX Syr.), wofür auch Dt. 32, 43 LXX spricht: *καὶ προςκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ* — ein dem hebr. Texte fremder Zusatz, welcher vom Verf. des Hebräerbriefs 1, 6., viell. mit Hinblick auf nnsern Ps., citirt und auf die Anbetung bezogen wird, welche die Engel dem Erstgebornen Gottes bei seiner richterlichen Wiederkunft erweisen werden, wobei vorausgesetzt wird, dass es Jesus ist, in welchem Jehova's weltbeherrschendes Königthum sich glorreich vollendet. In v. 8 zieht sich der Umblick des S. wieder auf sein Volk zurück. Wenn Zion hört, dass Jehova erschienen und alle Welt und alle Gewalten sich ihm unterwerfen, so freut es sich, denn es ist ja ihr Gott, dessen Königthnm znr Geltung kommt. Und mit der Muttergemeinde frohlocken alle Tochtergemeinden des jüdischen Landes ob des Heils, welches durch Gerichte hindurch anbricht.

Auf die drei sechszeiligen Str. folgt nun ein distichisches Epiphonem:

> [9] **Denn du, Jahawâh, bist Höchster über die ganze Erde,**
> **Bist sehr erhaben über alle Elohim.**

Dieses Epiphonem (9^a = 83, 19; 9^b vgl. 47, 10) ist aber noch nicht des Psalmes Schlnss. Es folgt noch eine applicative Str., die viell. in jüngerer Zeit hinzugefügt ist; der die Nichtigkeit des Götzendienstes, welcher das Böse *κατ' ἐξ.* ist, so lebendig darstellende Ps. war für eine solche Anknüpfnng bes. passend:

> [10] **Liebhaber Jahawâh's, hasst das Böse:**
> **Der die Seelen seiner Frommen hütet,**
> **Aus Frevler-Hand wird er sie retten.**
> [11] **Licht ist gesäet dem Gerechten**
> **Und denen graden Herzens Freude.**
> [12] **Freut euch, ihr Gerechten, in Jahawâh,**
> **Und lobsinget seinem heiligen Namen.**

Zwar ist v. 12^a = 32, 11.; v. 12^b = 30, 5., aber übrigens ist diese Str., znmal v. 11., eigenthümlich — eine ermuthigende Mahnung zur Trene in einer Zeit, in welcher Abfall znm Heidenthum nahe gelegt und standhaftes Festhalten an Jehova mit Verlust der נפש d. i. des seelisch-leiblichen Lebens bedroht war, viell. jener seleucidischen, in welcher חסידים *'Ασιδαῖοι* der übliche Name der Bekenntnisstreuen war, vgl. jedoch 37, 28. 34, 21. Das schöne Bild

v. 11 wird von LXX geschmälert: *φῶς ἀνέτειλε τῷ δικαίῳ*, זָרֻעַ ist nicht s. v. a. זָרַח 112, 4. Licht ist dem Gerechten gesäet, eine Saat des Lichts geht also für ihn auf, eine Freudenernte (126, 5 f.) harret seiner.

PSALM XCVIII.

Es ist dies der einzige Ps., welcher מִזְמוֹר so ohne weiteren Zusatz überschrieben ist, weshalb er *b. Aboda zara* 24ª מזמורא יתומא *Mizmor orphanus* genannt wird.[1] Der Syrer überschreibt ihn *de redemtione populi ex Aegypto*, aber das „neue Lied" ist nicht das Lied Mose's, sondern das Gegenbild dieses, vgl. Apok. 15, 3. Dort am Meere erscholl das ה׳ מלך zu allererst; der Ps. besingt die Vollendung des dort angehobenen Anfangs, die schliessliche Glorie des durch Gericht zu offenbarer voller Wirklichkeit hindurchbrechenden göttlichen Reiches. Anfang und Schluss sind aus Ps. 96. Dazwischen ist fast alles aus Jes. II. Dieses Buch des Trostes für die Exulanten ist wie ein kastalischer Quell für die nachexilische Psalmpoesie geworden.

[1] Singet Jahawâh ein neues Lied,
Denn Wunder hat er gethan,
Es half ihm seine Rechte und sein heiliger Arm.
[2] Kundgemacht hat Jahawâh sein Heil,
Vor den Augen der Völker offenbart seine Gerechtigkeit.
[3] Er gedachte seiner Gnade und seiner Treue dem Hause Israel,
Es sahen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes.

[4] Jauchzet Jahawâh, alle Lande,
Brecht aus in Frohlocken und spielet —
[5] Spielet Jahawâh mit der Cither,
Mit der Cither und Psalmensang.
[6] Mit Drommeten und Posaunenschall
Jauchzt angesichts des Königs Jahawâh!

[7] Es brause das Meer und was es füllet,
Der Erdkreis und die darauf wohnen.
[8] Die Ströme mögen in die Hände klatschen,
Zusammt die Berge frohlocken
[9] Vor Jahawâh her, dass er kommt zu richten die Erde —
Er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit
Und die Völker mit Geradheit.

Der Anfang v. 1^{ab} = 96, 1. Hierauf v. 1^{c}—3 aus Jes. 52, 10. 63, 5 vgl. 7. 59, 16 vgl. 40, 10 (לְעֵינֵי wie arab. *lilâin* aus eignem An-

---

[1]) Wenigstens ist diese Deutung des Namens bei Edzardi, *Tractatus talm. Aboda Sara Caput secundum* (*Hamburg.* 1710. 4) p. 213 die bei weitem wahrscheinlichste.

schaun *opp. lilchabar* aus Relation); v. 4 nach Jes. 44, 23. 49, 13. 52, 9.; v. 5 קוֹל זִמְרָה wie Jes. 51, 3.; v. 7ᵃ = 96, 11.; v. 7ᵇ wie 24, 1.; v. 8 nach Jes. 55, 12.; statt מָחָא כַף sonst תָּקַע כַּף 47, 2 oder הִכָּה כַף 2 K. 11, 12.; v. 9 = 96, 13 vgl. 10.

Die Ps. 96—98 sind messianischer als manche im eig. Sinne des Worts messianische. Der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liegt, wie wir schon öfter bemerkt, nicht im Messias, sondern in der Parusie Jehova's, denn nicht der Messias, sondern Jehova ist für das alttest. Bewusstsein der Welterlöser. Ein Bild möge veranschaulichen, wie die alttest. Heilsverkündigung sich entwickelt. Das A. T. ist im Verh. zum neutest. Tage Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzten Richtungen zwei Sterne der Verheissung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von oben nach unten: es ist die Verheissung von Jehova der da kommt. Der andere beschreibt seine Bahn von unten nach oben: es ist die Hoffnung, die auf dem Samen Davids ruht, die anfangs ganz menschlich und nur irdisch lautende Weiss. vom Sohne Davids. Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in Ein Gestirn, die Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses Eine Gestirn ist Jesus Christus, Jehova und Davidssohn in Einer Person, der König Israels und zugleich der Erlöser der Welt, mit Einem Worte: der Gottmensch. Auf diesen ist unser Ps. gerichtet. Die Parusie Jehova's ist die Parusie Christi, aber dass Jehova und der Christus in der Erfüllung Eine Person sind, davon hat das A. T. Lichtblicke zwar, aber noch keine lichte Erkenntniss.

PSALM XCIX.

Der dritte der Ps. (93. 97. 99), welche mit der Losung ה׳ מָלָךְ beginnen, in drei Theile zerfallend, deren erster (v. 1—3) mit קָדוֹשׁ הוּא, der zweite (v. 4. 5) mit קָדוֹשׁ הוּא, der dritte volltönender mit קָדוֹשׁ ה׳ אֱלֹהֵינוּ schliesst — ein irdisches Echo des seraphischen Trisagions. Die beiden ersten *Sanctus* sind zwei Hexastiche; das dritte bilden nach demselben Gesetze, nach welchem der 3. und der 6. Schöpfungstag aus je 2 Schöpfungswerken bestehen, zwei Hexastiche. Diese Kunstform zeugt gegen Olsh. für die Unverletztheit des Textes, das Verständniss aber ist nicht wenig schwierig. Das Helldunkel der Sprache und des Ausdrucks stellt an den Leser hohe Anforderungen. *Magnifice et salubriter* — sagt Augustinus (*de doctrina Christ.* II, 6) — *Spiritus Sanctus ita Scripturas modificavit,*

ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret.

Den gründlichsten Blick in das Innere dieses Ps. hat Bengel gethan. „Der 99. Ps. — sagt er (Erklärte Offenb. S. 313) — hat drei Theile, in welchen der HErr als der da kommt, als der da ist und als der da war gerühmt wird, und jeder Theil wird mit dem Lobspruch beschlossen: Er ist heilig.“ Danach wird der Ps. von Oettinger und von C. H. Rieger in seinen körnigen kurzen Betrachtungen über die Psalmen (Verlag der Evang. Bücherstiftung 1835. 59) ausgelegt.

[1] Jahawâh regiert, es zittern Völker;
Auf Cheruben sitzend, es schwankt die Erde.
[2] Jahawâh ist in Zion gross
Und erhaben Er über all die Völker.
[3] Preisen werden sie deinen Namen gross und furchtbar —
Heilig ist Er.

Die drei Futt. sind im Sinne des D. gewiss nicht jussivisch gemeint (LXX): sie sprechen Thatsachen der Zuknnft aus, welche die vom Himmel und hienieden von Zion aus die Erdwelt überwaltende Königsherrschaft Jehova's zur unausbleiblichen Folge hat, also was geschehen muss und wird. Das Part. *insidens* (*invehens*) *Cherubis* (80, 2 vgl. 18, 11) ist nachgetragene Zustandsbez. (Olsh.): er regiert, indem er über Cheruben thront; es ist sein himmlisches Thronen gemeint, welches in Zion hienieden die Stätte abbildlicher Offenbarung seiner selbst hat. נוט (neben מוט) ist nicht zu beanstandendes *ἁπαξ λεγ.* Sollte es nicht vielmehr heissen — bemerkt hier Bakius — der Herr ist König, darum demüthigen sich die Völker? Sollte es nicht vielmehr heissen: Der Herr sitzet auf Cherubim, darum freuet sich die Welt? Sollte es nicht vielmehr heissen: Der Herr ist gross und hoch über alle Völker, darum sind die Leute unerschrocken? *Sed ut mox nato Christo Herodes valde conturbabatur, sic etiam fit ubi Christi gloria et majestas celebratur.* Diese Bemerkung trifft hier nicht: es ist kein Zittern gemeint, welches der schlechthinige Gegensatz der Freude ist, sondern ein Zittern zum Heile. Richtiger also das *Breviarium in Psalterium*, welches den Namen des Hieron. trägt: *Terra quamdiu immota fuerit, sanari non potest; quando vero mota fuerit et intremuerit, tunc recipiet sanitatem. Super quem, inquit* (Jes. 66, 1 f.), *requiescam, nisi super humilem et quietum et trementes sermones meos?* In 3ª geht die Aussage in hymnische Gebetsanrede über; man fühlt, wie die Hoffnung, dass der „grosse und furchtbare Name“ (Dt. 10, 17) allgemein anerkannt und also die Religion Israels zur Weltreligion

werden wird, den D. bewegt und hebt. Dass es dennoch nicht קָדוֹשׁ אַתָּה, sondern קָדוֹשׁ הוּא heisst, erklärt sich aus dem absichtlichen Anschlusse an das Dreimalheilig Jes. 6, 3. הוּא ist von Jehova verstanden, obwohl Jehova und sein Name leicht ineinander überschwebende Begriffe sind, denn sein Name ist Er selbst in seiner aufgedeckten Heiligkeit. Dass sein Wesen Licht ist, offenbart sich dadurch, dass sein Lichtwesen als allesüberwindende königliche Lichtherrlichkeit offenbar wird.

Das zweite *Sanctus* feiert ihn im Hinblick auf sein fortdauerndes gerechtes Walten in Israel.

[4] Und des Königs Gewalt ist Recht liebend:
Du, du hast Redlichkeit festgestellt,
Recht und Gerechtigkeit hast in Jakob Du vollzogen.
[5] Erhebet Jahawâh, unsern Gott,
Und streckt euch hin vor seiner Füsse Schemel —
Heilig ist Er.

Die meisten Ausll. construiren: „Und (preisen werden sie) des Königs Gewalt, des Recht liebenden“, aber diese Anknüpfung an יוֹדוּ über den im Wege stehenden Refrain hinweg ist trotz des וְ, woranf Köster feinsinnig hinweist, äusserst misslich. Ich erklärte früher: „und Gewalt eines Königs, eines Recht liebenden, hast du gegründet in Geradheit“ d. h. ein Königthum, das nicht auf Willkür, sondern auf Gerechtigkeit und Billigkeit ruht, כּוֹנֵן wie häufig mit dem Königsthron als Obj. 9, 8. 2 S. 7, 13. 1 Chr. 17, 12., מֵישָׁרִים adverb. Nebenbestimmung wie 75, 3 vgl. 96, 10. Man müsste dann weiter erklären: Recht und Gerechtigkeit hast du in Jakob verwirklicht d. i. eine sie handhabende Rechtsordnung aufgerichtet. Aber diese RA bed. nie Recht und Gerechtigkeit anordnen, sondern immer: sie selber vollziehen z. B. 2 S. 8, 15., und ebendeshalb ist es nicht wahrsch., dass מֶלֶךְ der davidische König (vgl. Jes. 16, 5) und nicht Jehova selbst sei. Auch ist jener Erkl. sowohl die Accentuation als die Stichometrie entgegen. So werden also die Worte וְעֹז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהֵב als selbstständiger auf Jehova bezüglicher Satz gemeint sein, aber nicht: die Gewalt ist des Königs (= ועז למלך) der das Recht liebt (Philipps. nach AE), nicht: *et exstat* (erg. יֵשׁ) *robur regis qui judicium amat* (Coccejus), was beides unzulänglich ausgedrückt wäre, sondern nach LXX (die jedoch עז missverstehen: *καὶ τιμὴ βασιλέως κρίσιν ἀγαπᾷ*) und Luther (1524): des Königs Gewalt ist eine Recht liebende; מֶלֶךְ (logisch determinirt wie 72, 1) ist Jehova und was anderwärts von ihm selbst gesagt wird (11, 7 mit gleicher Wort-

stellung צְדָקוֹת אָהֵב vgl. 33, 5. 37, 28. Jes. 61, 8 אֹהֵב מִשְׁפָּט), ist hier von seiner Reichsgewalt in ihrer Selbstbethätigung gesagt. Dass Jehova's königliche Gewalt und königliches Walten ein Recht liebendes ist oder, wenn man אָהֵב lieber als 3 *praet.* fasst, dass es das Recht liebt, wird nun daraus begründet: 1) dass er מֵישָׁרִים gerechte und billige, rechtliche und redliche Gesinnungs- und Handlungsweise fest hingestellt, wir würden sagen: sanctionirt d. h. durch Gesetz und Vorbild zur Grundlage und Regel reichsordnungsmässigen Verhaltens gemacht, und 2) dass er von jeher Recht und Gerechtigkeit unter seinem Volke thatsächlich ausgeübt hat. Das Eine geht auf Begründung einer fort und fort gültigen streng verpflichtenden sittlichen Reichsordnung, das Andere auf fortgehende Bekundung und Bewährung seiner selbst als des Allgerechten. Und aus dieser Gerechtigkeitsoffenbarung Jehova's, welche innerhalb des Volkes der Heilsgeschichte hervorstechender ist und besser gewürdigt werden kann als anderwärts, erwächst die Aufforderung, Jehova den Gott Israels hoch zu erheben und sich dem Schemel seiner Füsse tief zu beugen. לַהֲדֹם רַגְלָיו wie 132, 7 ist nicht Orts-, sondern Objektsangabe; ähnlich — bem. Hgst. richtig — ist Jes. 45, 14., wo Zion angebetet wird und zu ihr gefleht wegen des in ihr anwesenden Gottes. Fussschemel Jehova's heisst der Tempel 1 Chr. 28, 2 vgl. Thren. 2, 1. Jes. 60, 13 (gewissermaassen auch Jes. 66, 1., wo Himmel und Erde Gegens. des winzigen Tempelgebäudes) mit Bezug auf die Bundeslade, deren Capporeth dem durchsichtigen Sapphir Ex. 24, 10 und dem krystallartigen Firmamente der Mercabah Ez. 1, 22 vgl. 1 Chr. 28, 18 entspricht.

Das Gesicht des dritten *Sanctus* blickt in die Geschichte der Vorzeit.

> [6] **Mose und Ahron unter seinen Priestern**
> **Und Samuel unter den Anrufern seines Namens —**
> **Sie riefen zu Jahawâh und Er erhörte sie.**
> [7] **In Wolkensäule redete er zu ihnen,**
> **Sie haben beobachtet seine Zeugnisse**
> **Und das Gesetz hat er gegeben ihnen.**
>
> [8] **Jahawâh unser Gott, Du hast erhört sie,**
> **Ein vergebender Gott warst du ihnen**
> **Und ein Rächer ob ihrer Thaten.**
> [9] **Erhebet Jahawâh unsern Gott**
> **Und streckt euch hin vor seinem heil'gen Berg,**
> **Denn heilig ist Jahawâh unser Gott.**

Der D. beruft sich für das absolute Leben und königliche Walten Jehova's auf anerkannt grosse Männer und deren urkundliche

Erlebnisse. Mose, Ahron, Samuel sind ohne Zweifel die hervorragendsten Grössen der Vorzeit des Volkes Israel. Diese Drei waren Verehrer Jehova's und es wies sich aus, dass ihre Verehrung nicht einem todten Götzen galt, sondern einem Gotte, welcher lebt und sich offenbart. Mose war auch ein gewaltiger Beter, denn mit seinen zum Gebet emporgehobenen Händen schaffte er seinem Volke Sieg über Amalek Ex. 17, 11 f. und stellte sich ein ander Mal vor den Riss und rang es von Gottes Zorne und dem Untergang los 106, 23 (Ex. 32, 30—32) vgl. auch Num. 12, 13., und Samuel ist zwar der Abkunft nach nur Levit,[1] aber dem Amte nach in einer Zeit des Nothstands Cohen, denn er opfert selbstständig an Orten, wo wegen Abwesenheit des h. Zeltes mit der Lade nach dem Gesetzesbuchstaben nicht geopfert werden durfte, baut in Rama, seinem Richtersitze, einen Altar und hat bei den Gottesdiensten auf der Bama daselbst eine mehr denn hohepriesterliche Stellung, indem das Volk die Opfermahlzeiten nicht beginnt, ehe er die Opfer gesegnet (1 S. 9, 13). Aber der Charakter des gewaltigen Beters wird bei Mose durch den des Priesters oder gottesdienstlichen liturgischen Mittlers überwogen, denn er ist, so zu sagen, der Urpriester Israels, indem er zweimal auf ewige Zeiten grundlegliche priesterliche Acte vollzogen, näml. bei der Bundesweihe unten am Sinai die Blutsprengung Ex. 24 und bei der Priesterweihe das gesammte, für die geweihte Priesterschaft musterbildliche Ritual Lev. 8.; auch war er es, der vor der Priesterweihe den Dienst im Heiligthum versah: die Schaubrote auflegte, den Leuchter herrichtete und auf dem goldenen Altar räucherte Ex. 40, 22—27. Bei Samuel hingegen wird der Charakter des gottesdienstlichen Mittlers durch den des gewaltigen Beters überwogen: er erflehte Israel den Sieg von Ebenezer über die Philister 1 S. 7, 8 f. und bekräftigte seine Mahnworte mit dem Wunderzeichen, dass es auf seinen Ruf zu Gott mitten in wolkenloser Zeit donnerte und regnete 1 S. 12, 16—18 vgl. Sir. 46, 16 f. Weil aber das Gebet die Seele alles Gottesdienstes ist und alles Opfer, wenn es nicht ein todtes Werk ist, Gebet zur Begleitung hat (Iob 42, 8. 1 S. 7, 9. 1 Chr. 21, 26. 2 Chr. 29, 26—30), so schweigt der D. von den Opfern und redet zuletzt nur bei allen Dreien von der Anrufung Jehova's und der Erwiederung dieser von Seiten des Lebendigen und Allmächtigen. Man übersetze weder: Mose und Ahron waren unter seinen Priestern, noch: sie

[1] Vgl. die gründliche Abh. Müllers, Historische Darstellung der amtlichen Wirksamkeit der hebr. Hohenpriester in der Zeitschr. der historisch-theol. Gesellsch. 1844, 4.

sind. Das Satzverhältniss ist dieses: מֹשֶׁה bis שָׁמְרוּ ist Subjektsbegriff, קֹרְאִים (synkopirt aus קֹרְאִים Ges. §. 23, 2. 74 Anm. 3) Prädicat in der Kraft eines Vordersatzes (wenn diese riefen zu J.) und וְיַעֲנֵם (mit *Waw apod.*) hat unter Fortwirkung der Recapitulation v. 4 Imperfektbed., welche übrigens das Fut. zuweilen auch da hat, wo der historische Bereich, in welchen es hineingestellt wird, dem Schriftsteller nur im Sinne liegt und nicht syntaktisch dargestellt ist. Dass der D. weiterhin von den drei Häuptern Israels auf das Gesammtvolk zu sprechen kommt, ist im Hinblick auf חֹק נָתַן לָמוֹ anzunehmen nothwendig. Es fragt sich nur, von wo an diese Verallgemeinerung eintritt. Eine unwidersprechliche Antwort auf diese Frage ist nicht möglich. Bedenke ich aber, dass von Samuel, obschon an ihn im Stiftstempel zu Silo Jehova's Ruf erging, doch nur historisch ungenau gesagt werden kann, dass Jehova mit ihm in der Wolkensäule geredet und dass es, ausgenommen einen einzigen Fall Num. 12, 5., immer nur Mose ist, mit welchem Jehova solchergestalt verhandelt: so scheint mir der D. schon 7ª das ganze alte Israel, die ganze Gemeinde der zu Jehova Betenden im Sinne zu haben, welche Ex. 33, 7 f. mit ihren Anliegen an die durch Mose vermittelte Gottesoffenbarung aus der Wolkensäule gewiesen wird. So schon Rosenm.: *locutus est* (vielmehr *loquebatur*) *ad eos*, *scil. Israelitas*, *per Mosen*. Ein so triftiger Grund, wie hier, lässt sich für einen weiterhin angenommenen Personwechsel nicht aufbringen. Nun brauchen wir auch nicht zu übers.: *et legem quam dedit eis* (LXX, Trg. u. A.), sondern 7ᵇ enthält zwei einander wirklich gefolgte vollendete Thatsachen: die Beobachtung der in Aegypten empfangenen Weisungen und die sinaitische Gesetzgebung in dieser Zeit der ersten Liebe Hos. 11, 1. Jer. 2, 2. Und v. 8, den auch Hgst. auf Gesammtisrael zu bez. nicht umhin kann, schliesst sich nun naturgemäss an: die Geschichte des Israels der Erlösungszeit ist nicht minder ein Spiegel der göttlichen Gerechtigkeit, als der göttlichen Gnade, deren nächste und vornehmste Gabe Vergebung der Sünden ist. Bezieht man v. 7. 8 durchaus auf die Drei, so will weder עֲלִילוֹת noch נֹקֵם zu ihren Schwachheitssünden (bei Samuel seine Schwäche gegen seine Kinder, welche aber nicht einmal direkt, wie bei Eli, bezeugt wird, nach Andern gar sein Mitleid mit Saul 1 S. 16, 1) recht passen; mit Symmachus aber (*καὶ ἔκδικος ἐπὶ ταῖς ἐπηρείαις αὐτῶν*) und Kimchi das Suff. von עֲלִילוֹתָם objektiv zu fassen (*ea quae in eos sunt moliti Core et socii ejus*) ist ein Nothbehelf, und auch die unterordnende Fassung des וְנֹקֵם „obwohl du auch rächtest“ ist syntaktisch willkürlich. Bei

der Bez. auf das Volk erklärt sich Alles ungezwungen, auch der hier eintretende Gebetsaufschwung (vgl. Mi. 7, 18). Die Erinnerung an das Geschlecht der Wüste, welches der Verheissung verlustig ging, ist eine ernste Mahnung für das Geschlecht der Gegenwart. Der Gott Israels ist heilig in Liebe und Zorn, wie er Ex. 34, 6—7 selber seinen Jehova-Namen entfaltet. Darum ruft der D. seine Volksgenossen auf, diesen Gott, den sie mit Stolz den ihren nennen können, zu erheben d. i. seine Erhabenheit anerkennend zu bekennen und dem Berge seiner Heiligkeit, der Stätte seiner Wahl und seiner Gegenwart, tiefe Ehrfurcht zu bezeigen. Denn Jehova, der Gott Israels, ist heilig. Er ist der Dreimalheilige. Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit müssen Israel antreiben ihm zu huldigen. Denn Gegenwart und Vergangenheit Israels tragen das Gepräge seines Namens und in der Zukunft wird die ganze Völkerwelt den Namen des allheiligen Königs preisen, zu dessen Anbetung Israel schon jetzt aus Gnaden berufen ist.

PSALM C.

Dieser Ps. schliesst die mit Ps. 91 begonnene Reihe deuterojesaianischer Psalmen. Die Ansicht Hengstenbergs, dass diese zehn Ps. der gleich im Entstehen eng verflochtene Liederkranz Eines Verf. seien, lassen wir auf sich beruhen, aber richtig ist die Beobachtung, dass alle diese Ps. jene sanfte Erhabenheit, sonnige Heiterkeit, ungetrübte Geistlichkeit, neutestamentliche Entschränktheit gemein haben, welche wir an dem zweiten Th. des B. Jesaia bewundern, und dass sie auch ausserdem durch die Figur der Anadiplose, durch gleichklingende und anklingende Stellen und manches Andere mit einander verkettet sind.

Auch die Anordnung ist, wenigstens von Ps. 93 an, ganz und gar jesaianisch. Zu Jes. c. 13—23, dem Buche der Orakel über die Völker, ist c. 24—27, das Buch von der grossen Katastrophe, das Finale; die Einzelgerichte, welche dort geweissagt sind, münden hier im Endgericht wie in einem Meere, und alles Heil, welches den strahlenden Saum der Orakel gegen die Völker bildet, trifft hier in Mittagssonnenhöhe zusammen. Was das Finale in Tonstücken zu leisten hat, die bisher zerstreuten Momente zu einem eindrucksvollen grossartigen Ganzen zusammenzufassen, das leistet dieser Schluss, der auch wirklich voll Gesang und Musik ist. Auf die Schilderung der Katastrophe c. 24 folgt ein vierfaches hymnisches Echo. Wie

das Buch Immanuel mit einem Psalm der Erlösten schliesst c. 12, so ertönt hier vierfacher Lobgesang. Besungen wird der Sturz der Weltstadt 25, 1—5., besungen die Selbstoffenbarung Jehova's in beseligender Gegenwart 25, 9., besungen die Wiederbringung und Auferstehung Israels 26, 1—19., besungen der unter Jehova's Schutze fruchtbringende Weingarten der Gemeinde 27, 2—5.

So folgt auch hier auf Ps. 93, den ersten mit der Losung ה' מָלָךְ, erst die Bitte: o erscheine! Ps. 94 und dann Aufforderung zu Jubel Ps. 95 und Gesang Ps. 96. Und auf Ps. 97, den zweiten mit der Losung ה' מלך, folgt desgleichen Aufforderung zu Gesang Ps. 98 und auf Ps. 99, den dritten mit der Losung ה' מלך, desgleichen Aufforderung zu Jubel Ps. 100. Die Gottherrschafts-Psalmen, welche die entfaltete Glorie des Königthums Jehova's vergegenwärtigen, haben also Jubilate-Psalmen und Cantate-Psalmen im Gefolge.

Wie diese Reichs-Psalmen heilsverkündigungsgeschichtlich anzusehen sind, ist bereits zu Ps. 72 (Th. 1 S. 538) und zu Ps. 93 gesagt worden, kann aber nicht oft genug wiederholt werden. Sie reden alle nur von einer *ἀποκάλυψις* und *παρουσία* Jehova's und doch betrachtet sie das N. T. als erfüllt und sich erfüllend in Christo. Denn die Weissagung von Jehova der da kommt überwiegt im A. T. die Weissagung vom künftigen Sohne Davids. Die Heilsverkündigung ist, so zu sagen mehr jehovisch, als im engeren Sinne messianisch. In der gottmenschlichen Person Jesu Christi laufen beide Linien zusammen.

Wie sinnig die Anordnung ist, zeigt sich auch daran, dass dieses letzte Jubilate ganz und gar das Echo des ersten, nämlich der 1. Hälfte von Ps. 95 ist. Dort finden sich schon alle hier wiederklingenden Gedanken. Er, hiess es dort v. 7., ist unser Gott und wir Volk seiner Weide und Heerde seiner Hand. Und v. 2: lasst uns vor sein Angesicht kommen mit Danken בְּתוֹדָה, in Liedern lasst uns ihm jauchzen!

Dieses תודה findet sich hier im Psalmtitel מִזְמוֹר לְתוֹדָה. Im Sinn von „Psalm zu Danksagung“ gefasst, würde er sehr wenig besagen. Wir dürfen לתודה, wie in dieser Reihe ליום השבת 92, 1 und wie להזכיר 38, 1. 70, 1., mit Trg. und neuerdings Mendelss. und Ew. liturgisch fassen. Es ist nicht blos Herzens-Thoda, sondern Schelamim-Thoda (s. Th. 1. S. 396) gemeint, זֶבַח תּוֹדָה 107, 22. 116, 17., welches auch schlechtweg תודה genannt wird 56, 13. 2 Chr. 29, 31. Es heisst so diejenige Art von שׁלמים, welche על־תודה d. i. wegen vorhabender dankbarer Lobpreisung für empfangene göttliche Wohl-

thaten, insbes. wundersame Beschirmung und Rettung (s. Ps. 107), dargebracht wird: das Gemeinschaftsdankopfer oder Gemeinschaftslobopfer. Der Ps. ist also ein Thoda-Lied, wie wir Abendmahlslieder in unserem Gesangbuch haben, denn das Schelamimopferessen, von welchem das Passaessen eine Abart ist, ist das alttest. Vorbild des neutest. Herrnmahls. Ob er aber bei Hinbringung des Opfers oder bei Auflegung der Fettstücke auf den Altar oder bei dem besonders festlich heiteren Opfermahle, welches hin und her in den Häusern gehalten werden durfte, gebraucht zu werden bestimmt ist, lässt sich nicht sagen.

Die strophische Form ist augenfällig und doch seit Köster allgemein verkannt worden und unerkannt geblieben. Es sind zwei sechszeilige Strophen.

[1] Jubelt Jahawâh, du ganze Erde!
[2] Dienet Jahawâh mit Freuden,
Kommt vor ihn mit Frohlocken.
[3] Erkennet, dass Jahawâh, dass Er Gott ist:
Er hat uns gemacht und sein sind wir,
Sein Volk und Heerde seiner Weide.

[4] Kommt in seine Thore mit Danken,
In seine Vorhöfe mit Lobpreis,
Danket ihm, benedeiet seinen Namen.
Denn gütig ist Jahawâh,
Ewig seine Gnade
Und bis Geschlecht und Geschlecht seine Treue.

Der Aufruf ergeht an sprach- und vernunftbegabte Wesen, also ist כָּל־הָאָרֶץ wie z. B. Gen. 9, 19 s. v. a. alle Menschen auf Erden. Meint denn aber der Psalmist, mit seinem Aufruf die ganze Menschheit erreichen und auf sie wirken zu können? *Et tamen*, predigt hier Augustin, *hanc vocem audivit universa terra. Jam jubilat Domino universa terra, et quae adhuc non jubilat, jubilabit. Pertendens enim benedictio, incipiente Ecclesia ab Jerusalem per omnes gentes, impietatem ubique prosternit, pietatem ubique construit. Et mixti sunt boni malis, et mali per omnem terram, et boni per omnem terram. In malis murmurat omnis terra, in bonis jubilat omnia terra.* Der erste parallellose und also gewissermaassen monostichische Vers ist wie das Signal eines Posaunenstosses. Statt עבדו את־ה׳ בְּשִׂמְחָה heisst es in einer leicht damit zu verwechselnden Stelle 2, 11 עבדו את־ה׳ בְּיִרְאָה [1]

[1]) Diese zwei Stellen fehlen in dem masorethischen Verzeichniss der חילופי הקריאה d. i. der fast gleichklingenden, aber variirenden Stellen des Psalters, welches die Bärsche Ausgabe des hebr. Psalters aus einem Cod. vom J. 1294 mittheilt.

Furcht und Freude schliessen sich nicht aus; die Furcht gilt dem Herrn, die Freude dem gnadenreichen Herrn und glückseligen Dienste. *Libera servitus est apud Dominum*, bemerkt hiezu Augustin, *libera servitus, ubi non necessitas, sed caritas servit.* Dem Regimente Jehova's unterthan geworden, hat die Menschheit Ursache überschwenglicher Freude. Die Auffordernng, diese in gottesdienstlicher festlicher Weise zu bethätigen, quillt aus alles hoffender weltumfassender Liebe, und diese ist die Selbstfolge lebendigen Glaubens an die Verheissung vom Segen aller Sippen der Erde im Samen Abrahams und an die Weissagnngen, in denen sich diese Verheissung entfaltet. Das Heil aller Menschen herbeiwünschend und in Hoffnung der Liebe aus Glauben wie magnetisch herbeiziehend, rnft der Psalmist sie auf, Jehova als Gott und zwar als den Gott zu erkennen, dessen Schöpfung Israel, die gegenwärtige Mittlergemeinde des Heils, ist. דְּעוּ erklärt Theodoret gut *δι' αὐτῶν μάθετε τῶν πραγμάτων*, es ist eine aus Erlebnissen hervorgehende lebendige Ueberzeugung gemeint. הוּא ist nachdrücklich wiederaufgenommenes Subj. Sie sollen erkennen, dass Jehova, Er Gott ist: Er hat uns gemacht und nicht wir selbst. So lautet das Chethîb, wonach LXX *αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς* (wie auch Syr. u. Vulg.) und Symm. *αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας* (wie auch Raschi erklärt) übersetzen. Schon der Midrasch (*Bereschith Rabba* c. 100 *init.*) findet in diesem Bekenntniss das Widerspiel des übermüthigen „ich selbst habe mich gemacht“ im Munde Pharao's Ez. 29, 3 (wo aber viell. nach v. 9: ich habe mir ihn, den Nil, gemacht, zu erkl.). Das Keri dagegen liest לוֹ [1], wonach Trg. Hier. Saad. übers.: *et ipsius nos sumus.* Hgst. nennt dieses Keri ganz unpassend und schlecht, Philipps. trumpft es noch besser ab: er nennt es „überflüssig und sogar unbiblisch“. Aber in der That sind beide Varianten ganz znsammenhangsgemäss, und dass sie schriftgemäss sind, versteht sich von selber. Der Midrasch (a. a. O.) lässt sie deshalb beide gelten und erklärt die eine: „er hat uns geschaffen mit unsern Seelen“ und die andere: „ihm ergeben wir (מַשְׁלִימִים) unsere Seelen.“ Schon manche Seele hat aus dem *ipse fecit nos et non ipsi nos* balsamischen Trost gezogen, z. B. Melanthon, der am 12. Juli 1559 in Dresden über der Leiche seines Sohnes trostlos Betrübte, den dieses Wort, als es ihm beim Anfschlagen der Bibel in die Augen

---

[1]) Es gibt nach masor. Zählung 15 alttest. Stellen, in denen לא mit Aleph geschrieben ist und לוֹ mit Waw gelesen wird, näml. Ex. 21, 8. Lev. 11, 21. 25, 30. 1 S. 2, 3. 2 S. 16, 18. 19, 7. Jes. 9, 2. 49, 5. 63, 9. Ps. 100, 3. Iob 6, 21. 13, 15. Spr. 19, 7. 26, 2.

fiel, wundersam tröstete. Aber auch in *ipse fecit nos et ipsius nos sumus* liegt ein Schatz des Trostes und der Mahnung, denn der Schöpfer ist auch der Eigner, sein Herz hängt an seinem Geschöpfe und dieses schuldet sich ganz und gar Dem, ohne den es nicht wäre und ohne den es nicht bestände. Aus 95, 7 lässt sich nichts Entscheidendes für וְלֹא entnehmen, denn der Ged., den צֹאן יָדוֹ ausdrückt, liegt schon in הוּא עָשָׂנוּ. Da aber וְלֹא die leichtere LA ist, indem הוּא das Nachfolgen eines Gegensatzes erwarten lässt (Hitz.) und da וְלוֹ אֲנַחְנוּ, in dem folgenden appositionellen „sein Volk und Schafe seiner Weide“ sich fortsetzend, einen sinnvollen und ganz zusammenhangsgemässen Gedankenfortschritt darstellt, so geben wir dem Keri den Vorzug, ohne aber es für unmöglich zu erklären, dass der D. ולא geschrieben habe: „er hat uns gemacht, und nicht wir, zu seinem Volke und Schafen seiner Weide.“ Die letzten Worte sind, wenn man ולא bevorzugt, prädicativer Acc., nicht wie bei ולו appositioneller Nom. In beiden Fällen aber hat עָשָׂה nicht blos physischen, sondern heilsgeschichtlichen Sinn, wie 1 S. 12, 6.; Israel ist nicht blos im Allgem. als Volk, sondern als das Volk Gottes, auf welches schon Abrams Berufung abgesehen war, Jehova's מעשה Jes. 29, 23. 60, 21 vgl. Dt. 32, 6. 15. Darum sollen die Menschen aller Völker dankend zu den Thoren seines Tempels eingehen und preisend in die Vorhöfe seines Tempels hineingehen, um sich anbetend der Gemeinde anzuschliessen, welche, eine Schöpfung Jehova's der ganzen Erde zugute, um diesen Tempel geschaart ist und ihn zur Stätte der Anbetung hat. Der neutest. Ged., der auch schon im A. T., bes. Mal. 1, 11., zum Ausdruck kommt, dass der Tempel Gottes überall da ist, wo er im Geist und in der Wahrheit angebetet wird, schliesst den nicht minder neutest. Ged. nicht aus, dass der Strom des Heils, wie er von Jerusalem ausgegangen, so auch in Jerusalem dereinst wieder münden wird. Indess ist die Wallfahrt aller Völker nach dem heiligen Berge allerdings alttest. Einkleidung neutestamentlicher Hoffnung, näml. der Bekehrung aller Völker zu dem Gotte der Offenbarung und des Zusammenschlusses aller mit dem Volke dieses Gottes. Sein Tempel ist offen für sie alle. Sie dürfen in ihn eingehen und haben, wenn sie eingehn, Grosses zu erwarten. Denn Jehova ist gütig und seine Gnade und Treue währen ewiglich — der in späteren Halleluja- und Hodu-Psalmen oft wiederkehrende und zu einer liturgischen Formel gewordene Ged. Die Gnade Jehova's ist die Freigebigkeit und die Treue Jehova's die Beständigkeit seiner Liebe. Die Gnade lässt sich hülfreich zu den Bedürftigen hernieder und die

Treue erfüllt, ohne die Hoffnung zuschanden werden zu lassen, das Verheissene. Dieses Liebesverhalten Jehova's bleibt sich ewig gleich. Seine Anbeter haben also vor sich eine unendliche selige und herrliche Zukunft.

PSALM CI.

Gäb' es für diesen Ps., der in unserer deutschen Bibel „Davids Regentenspiegel“ überschrieben ist, ein passenderes Motto, als das Wort von ‚dem Regimente Jehova's 99, 4? Im Hinblick auf diese Stelle des Ps. 99, zu welchem Ps. 100 das Schlussstück ist, scheint Ps. 101 als ein Echo aus Davids Herzen angeschlossen zu sein. Die Wahrheit der Ueberschrift לְדָוִד מִזְמוֹר (Wortstellung wie 24. 40. 109. 110. 139) bestätigt sich auch für de W. u. Ew. aus Inhalt und Form des Ps.; nur Hitz. und mit ihm v. Leng u. Olsh. finden auch hier wieder alles maccabäisch, wie sich nicht anders erwarten lässt.

Wahrsch. bot dem nachexilischen Sammler das grosse Geschichtswerk, welches der Chronist excerpirt hat, noch eine Nachlese davidischer Lieder. Der Zus., in welchem dieses dort gestanden haben mag, lässt sich noch bestimmen. Es ist aus der Zeit, in welcher die Bundeslade im Hause Obed Edoms war, wo sie David aus Entsetzen über den Unfall Uza's zurückgelassen hatte. Damals sagte David: „wie sollte zu mir kommen (dem Unheiligen) die Lade Jehova's“ 2 S. 6, 8.; er wagte es nicht, die Lade des Furchtbar-Heiligen in den Bereich seines Hauses zu bringen. In unserm Ps. aber spricht er seine königliche Entschliessung aus, auf Heiligkeit seines Wandels, Regiments und Hauses ernstlich bedacht zu sein, und diese Entschliessung bringt er wie ein Gelübde Jehova entgegen, zu dem er im Hinblick auf den reichen Segen, den die Lade Gottes um sich her verbreitete (2 S. 6, 11 f.), sehnsüchtig seufzt: „wann wirst du zu mir kommen?!“ Diese zeitgeschichtliche Beziehung ist schon von Venema erkannt worden, welcher seinerseits unter den christl. Ausll.[1] sie nur bei Hammond gefunden hat. Nur bei dieser Beziehung erklärt sich das hervorstechende מתי תבא אלי befriedigend. Tholuck erklärt so, meint aber doch, wie die meisten Ausll., aus der Benennung Jerusalems mit עִיר ה׳ v. 8 auf eine Zeit schliessen zu müssen, wo die Bundeslade sich bereits auf Zion befand. Aber dieser Schluss

[1]) Unter den neueren jüd. Ausll. vertritt sie Mayer Randegger in seinem צנת דוך oder Historisch-kritischem Versuch, die Ps. auf Davids Zeit zurückzuführen. Wien 1841. 8.

ist hinfällig. Ebendadurch dass Jehova zu David kommt, wird Jerusalem die Stadt, in welcher er Wohnung gemacht, und die Heiligkeit dieser seiner Wohnstadt in aller Treue mit aller Macht zu schirmen — das ists wozu sich David hier verpflichtet.

Nichts öffnet uns — bemerkt hier Ew. — so klar den ganzen Adel und das gewaltige Licht der Seele Davids als dieses kurze Lied. Denn das Lied ist wie ein kurzer unwillkürlicher Ausbruch lange gehegter klarer Empfindung, ohne weitern künstlerischen Wunsch, den Gedanken ganz zu erschöpfen; und wie im Herzen Davids nur diese Eine grosse Empfindung ist, diess eine Streben ihn ganz erfüllt und sich hier in Einem Zuge ausspricht, so ist das ganze Lied auch ein untheilbares Ganze. — Das bestätigt sich. Der Ps. stellt ein eng zusammenhängendes Doppelsiebent guter Vorsätze dar. Es sind vierzehn Zeilen in sichtlich angestrebtem, obwohl nicht streng durchgeführtem Cäsurenschema. Dass David sich durch die erwählte Kunstform keinen Zwang anthun lässt, haben wir auch schon bei den alphabetischen Ps. beobachtet.

[1] Von Huld und Recht will ich singen, dir, Jahawâh, lobspielen,
[2] Will dichtend ehren der Tugend Weg — wann kommst du zu mir?!
Ich werde wandeln lauteren Herzens in meinem Hause,
[3] Nicht dulden vor meinen Augen nichtswürdig Treiben;
Ausschweifungen zu verüben hass' ich, schüttle's ab.
[4] Ein Herz voll Tücken muss von mir fort, ich mag nicht Falschheit;
[5] Wer verleumdet heimlich seinen Nächsten, den vertilg' ich;
Die mit hohen Augen und geblähtem Herzen vertrag' ich nicht.
[6] Mein Augenmerk sind die Getreun des Landes, sie seien um mich;
Wer auf der Tugend Weg geht, der diene mir.
[7] Nicht sitzen soll im Innern meines Hauses wer Arglist übt;
Wer Lügen redet, soll nicht bestehn vor meinen Augen.
[8] Allmorgentlich werd' ich vertilgen Frevler allüberall,
Auszurotten aus Jahawâh's Stadt alle Uebelthäter.

Der Inhalt von v. 1 bezieht sich nicht blos auf den folg. Ps. als Ankündigung seines Thema's, sondern auf Davids ganzes Leben: Huld und Recht, die in Jehova urbildlich und für den König, der Jehova's Volk regiert, vorbildlich geeinigten Selbsterweisungen, sollen Kern und Stern seines Gesanges sein, Jehova soll es sein, dem seine Dichtergabe wie sein Harfenspiel geweiht ist. Die durch Makkef eng gepaarten Attribute חֶסֶד־וּמִשְׁפָּט sind weder ausschliesslich göttlich noch ausschliesslich menschlich gemeint, sie bed. die göttlichen Selbsterweisungen, welche vor andern Menschen der König in seinem Leben nach göttlichem Muster darstellen soll; חֶסֶד ist aus dem Principe freier Liebe fliessende Leutseligkeit und מִשְׁפָּט streng

nnparteilich und unwillkürlich an die Norm des Rechten und Guten sich hindende Gesetzmässigkeit — die zwei sich gegenseitig ergänzenden oder, wie die Alten sagen, temperirenden Verhaltungsweisen, die Gott von jedem Menschen Mi. 6, 8 vgl. Mt. 23, 23 (*τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον*) und insbes. von einem Könige fordert. Ferner hat er sich vorgenommen, nachdenkend und nachtrachtend zn achten auf den Weg des Vollkommenen d. i. makelloser Gesinnung; ich habe „der Tugend Weg" übers., indem ich dieses allerdings von dem moralisirenden Rationalismns verbrauchte und zu Tode gejagte [1], jedoch unverwerfliche und unentbehrliche Wort mit Bezug anf die ganze ethische Beschaffenheit des Menschen von einem vor Gott taugenden und hestehenden Gesinntsein nnd Handeln verstehe (s. übrigens zu 15, 2). הִשְׂכִּיל mit folg. בְּ mag wie Dan. 9, 13 zn verstehen sein, wahrscheinlicher aber ist mir, dass es nach מַשְׂכִּיל als Psalmenname (s. zu 32, 1. 47, 8) verstanden sein will, näml. von poetischer Meditation. Huld und Recht soll sein Gesang, Jehova's Ehre sein Harfenspiel, der Tugend Weg seiner Dichtkunst Ziel sein. Man könnte nnn relativisch weiter übers.: wann du zu mir kommest, aber מָתַי in relat. (ans der fragenden ahgeschwächten) Bed. ist ausser etwa Spr. 23, 35 unbeleghar nnd gibt einen matt nachschleppenden Ged. Wir bleiben deshalb bei dem nrspr. und üblichen Sinne des Fragworts. Solche Vorsätze Ihm entgegenbringend fragt David sehnsüchtig: wann kommst dn zu mir? ist die Zeit nicht bald gekommen, wo dn deinen Thron in meiner Nähe anfschlägst? Athanasins, indem er davon absteht, diesem Ps. christologischen Sinn anfzuzwingen, erklärt ganz richtig, die Abfassung in die Zeit setzend, wo David bereits das Tempelzelt auf Zion für die einzuholende Bundeslade errichtet hatte: *εὐπρεπῆ σοὶ τὰ βασίλεια κατέστησα, ποθῶ σου τὴν παρουσίαν, ὦ δέσποτα, ἱμείρομαί σου τῆς ἐπιφανείας, ἀλλὰ δὸς τὸ ποθούμενον* (Worte, welche Theodoret, ohne Nennung seines Vorgängers, sich angeeignet hat), wogegen Lth. (seine frühere Uebers. *wenn kompstu zu myr* anfgebend) sich in diese Worte nicht zn finden gewnsst und so übersetzt hat als ob es hiesse עִם־מָתַי יָבֹא אֵלַי, wodurch viel verloren nnd nichts gewonnen ist. Wenn nun Jehova zu David gekommen sein wird, um bei ihm zu wohnen, dann will, dann wird David sich verhalten, wie er weiter angelobend darlegt. Er macht sich anheischig, inmitten seines Hauses d. i. Hoflagers in der Lauterkeit oder Einfalt seines Herzens (78, 72. Spr. 20, 7) zn wandeln, ohne

[1] So drückt sich Döderlein aus in den Erläuterungen zu dem Vocabularium für den lat. Elementarunterricht S. 43.

sich von dieser ihm durch Gnade eignen Gemüthsverfassung abbringen zu lassen. Er wird nicht hinstellen und Bestand haben lassen gegenüber seinen Augen irgendwelches Nichtswürdige (Dt. 15, 9); בְּלִיַּעַל entw. vom *Kal:* was nicht sich erhebt d. i. *per litoten* was tief unten ist (s. 18, 5), oder auch vom *Hi.:* was die Wagschale nicht in die Höhe zieht *ἄγει*, nicht *ἄξιον* ist. Verübung von Ausschweifungen hasst er, dergleichen haftet an ihm nicht; עֲשֹׂה ist *inf. constr.* für עֲשׂוֹת wie Gen. 31, 28. 50, 20. Spr. 21, 3 vgl. רְאֹה Gen. 48, 11. שְׁתוֹ Spr. 31, 4.; סֵטִים hat (wie Hos. 5, 2 שֵׂטִים)[1] kraft der Verbindung mit עשׂה (bei welcher die Erklärung Kimchi's und Ewalds: Thun Abweichender oder Falscher, wenigstens nicht nahe liegt) neutrale dingliche Bed. (*facta*) *declinantia* (wie זֵדִים 19, 14 *facta insolentia*), nicht persönliche (vgl. 40, 5); Versuchungen und Reizungen der Art schüttelt er sofort von sich ab, wie etwa eine Schlange. Verschrobenes d. i. ganz und gar ungerades, unredliches Herz d. i. den der ein solches hat wird er aus seiner Nähe entfernen (Spr. 11, 20), einen Boshaften (*κακόν* im Sinne von *κακία malitia* heimtückische Bosheit) kennt er nicht d. i. nimmt nicht Notiz von ihm, יָדַע in dem üblichen Sinne *nosse cum affectu.* Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet, den wird er vertilgen, man wird sich also durch lieblose verrätherische Zuträgerei, deren Schlangentücke David selbst in seinem Verhältniss zu Saul reichlich erfahren hatte, bei ihm so wenig in Gunst setzen können, dass man vielmehr seinen Zorn auf sich lädt (Spr. 30, 10); statt des regelrecht vocalisirten מְלוֹשְׁנִי liest das Keri מְלָשְׁנִי *m^eloschni*, es ist *Po.* (לֹשֵׁן = הִלְשִׁין Spr. 30, 10., wogegen לָשַׁן ungebräuchlich) mit *Kamez chatûf* statt *Cholem* (s. zu 109, 10 und 62, 4) und mit verbindendem *i* des *st. constr.* (Ges. §. 90, 3^{a}), nicht, wie Hitz. annimmt, indem er מְלָשְׁנִי *m^elâsch^eni* vocalisirt, *Pâel* = *Pôel.* Den Hochäugigen d. i. Hoffährtigen und Weitherzigen d. i. nicht: Gesinnungslosen, sondern Aufgeblasenen *corde tumentem* (Spr. 28, 25 vgl. 21, 4),[2] den verträgt er nicht (אוּכַל eig. *fut. Ho.* ich bin unbefähigt, unvermögend, näml. zu tragen, was wie Jes. 1, 13 nach Spr. 30, 21. Jer. 44, 22 zu ergänzen). Dagegen fasst er die Treuen des Landes ins Auge, um sie in seine Nähe zu ziehen; נֶאֱמָן ist wer und was sich bewährt, der Verlässige und Wahrhaftige. Den *in via integri*

[1]) Ich erkläre dort: Vergehungen (שׂטים) hinzubreiten, das verstehn sie aus dem Grunde, שָׂחַט = שָׂטַח, wie bei dems. Proph. עֲלָיָה 10, 9 für עַוְלָה.

[2]) Statt אִתּוֹ liest ein talmudisches אל תיקרי (Lies nicht so, sondern so!) *Erachin* 15^{b} אֵתוֹ: „Von dem Verleumder sagt Gott: ich und er können nicht zusammen in der Welt wohnen, ich kann es nicht mit ihm (אִתּוֹ) aushalten.“

Einhergehenden — von solchem lässt er sich bedienen. Ein Trugverübender hat innerhalb seines Hauses nicht Bleibens; ein Lügenreder hat gegenüber (unter) seinen Angen keinen Bestand (יִכּוֹן s. v. a. ist nicht נָכוֹן feststehend). Allmorgendlich (לַבְּקָרִים wie 73, 14. Jes. 33, 2. Thren. 3, 23 u. לִבְקָרִים Iob 7, 18) wird er, wenn Jehova in Jerusalem seinen Wohnsitz genommen haben wird, alle Frevler d. i. unverbesserlich Bösen des Landes vertilgen, auf dass aus der Königsstadt, die nun Jehova-Stadt geworden, alle Unheilverübenden ausgerottet werden.

PSALM CII.

„Wann wirst du zn mir kommen?" seufzt Ps. 101.; „mein Flehen möge zu dir kommen" bittet Ps. 102.; es ist ein tiefer geistlicher Zus. zwischen beiden תָּבוֹא, welcher zur Verbindung beider Ps. berechtigte. Ps. 102 hat die Ueberschr.: *Gebet eines Elenden, wenn er dahinschmachtet und vor Jahawâh ausschüttet seine Sorge.* So persönlich, wie das lautet, hat maus auch zu fassen und nicht die Person zum Volke zu machen; das Leiden des עָנִי ist allerdings kein persönliches, sondern ein mitgefühltes nationales, er selbst aber ist nicht unmittelbar das Volk, sondern irgend einer der Knechte Jehova's, welche das Missgeschick Jerusalems und ihres heimathlosen Volkes auf betendem Herzen tragen. עָטַף bed. hinschmachten wie 61, 3. Jes. 57, 16 nnd שָׁפַךְ שִׂיחוֹ sein Sinnen uud Klagen, sein sorgliches Anliegen ausschütten, wie 142, 3.

Inhaltlich angesehen besteht der Ps. aus 3 Th. Im 1. (v. 2—12) klagt der Betende über seinen gegenwärtigen Zustand, im 2. (v. 13—23) versenkt er sich in Anschauung der die Leiden der Gegenwart aufwiegenden Zukunft, im 3. (v. 24—29) kehrt die Klage wieder, aber um sofort von getroster Hoffnnng verschlungen zu werden. Die strophische Form veranschaulicht im Folgenden sich selber.

> [2] **Jahawâh, o höre mein Gebet,**
> **Und mein Hülfschrei komme zu dir.**
> [3] **Verbirg nicht dein Antlitz vor mir;**
> **Am Tage da mir angst neige mir zu dein Ohr,**
> **Am Tage da ich rufe erhör' mich eilends.**

Der Ps. beginnt mit allgewöhnlichen psalmischen Gebetsworten, vgl. bes. 39, 13. 18, 7 und zn v. 2: 27, 9 (verbirg dein Antlitz nicht vor mir); 59, 17 (ביום צר לי); 31, 3 u. ö. (neige zu mir dein Ohr); 56, 10 (ביום אקרא); 69, 18. 143, 7 (מַהֵר עֲנֵנִי). Die ganze Str. ist

Wort für Wort aus älteren Psalmstellen zusammengesetzt, ohne dass sich von Entlehnnng reden lässt; es sind althergebrachte stereotype Gottesworte, welche jedem Beter ohne Gefühl ihres fremden Ursprungs in Herz und Mund kommen.

[4] Denn hinschwanden in Ranchdampf meine Tage,
Und meine Gebeine sind wie Feuerbrand verglühet.
[5] Versengt wie Kraut und vertrocknet ist mein Herz,
Denn ich vergesse mein Brot zn essen.
[6] Vor lantem Jammern klebt mein Gebein am Fleische.

Von hier an wird der Ps. eigenthümlich. Das בְ in בְעָשָׁן ist nicht *Beth essentiae;* in Ranch hinschwinden ist s. v. a. in diesen sich mischend und zugleich mit ihm zerrinnend. נִחָרוּ ist *Ni.* mit geschärfter erster Sylbe von חָרַר Ges. §. 67 II. הוּכָּה (vgl. יָגוֹדוּ 94, 21) ist ganz wie Hos. 9, 16 gebraucht; der Hebr. sagt: die Sonne schlägt 121, 6., wofür wir: die Sonne sticht. Das Herz vertrocknet, indem das Blut, dessen Behälter es ist, das Blnt, welches für das Leibesleben ist was die Feuchtigkeit für die Pflanze, versiegt. Das V. שָׁכַח ist, wie sonst nirgends, mit מִן constrnirt, was der Cónstr. mit doppelter, verstärkter Verneinnng gleichkommt. Zn dem Anbacken der Knochen am Fleische d. i. an der Haut (עוֹר) vgl. Iob 19, 20. Thren. 4, 8. Der Wechsel von לְ mit בְ bei דָבֵק ist alt. Der Sinn ist, dass er, wie wir sagen, nur noch aus Haut und Knochen besteht. מִקּוֹל אַנְחָתִי mit Böttcher zu v. 5 zu ziehen ist unnöthig und unzulässig. Anhaltende Anstrengung der Stimme magert ja wirklich den Körper ab.

[7] Ich gleiche einem Pelekan der Wüste,
Bin worden wie zur Eule in Ruinen.
[8] Ich wach' und bin wie ein einsam Vöglein auf dem Dache.
[9] Den ganzen Tag schmähen mich meine Feinde;
Die wider mich rasen, machen mich znm Schwnrwort.

In Uebers. der Vogelnamen hält man sich, wie Hier., am sichersten an LXX: קָאַת der Pelekan nnd כּוֹס der Nachtrabe oder die Nachtenle.[1] Es sind gesetzlich unreine Thiere, welche den ein-

[1]) LXX übers.: ich gleiche einem Wüsten-Pelekan, bin geworden wie ein Nachtrabe auf Ruinenstätte *οἰκοπέδῳ*. Ge. Choeroboskos in seinen *Epimerismi in Psalmos* bemerkt: (*πελεκὰν*) *ἐτυμολογεῖται παρὰ τὸ πλέειν καὶ ὠκύς*. Uebereinstimmig mit LXX übers. Saadia קאת durch قوق u. כוס durch بوم; dieses (*bum*) ist lantnachahmender Name der Eule und jenes (*kuk*) bed. nicht auch die Eule (obwohl diese in Aegypten *umm kuéik* und in Afrika *abu kuéik* genannt wird, s. die Wörterbücher von Bocthor und Marcel u. *chouette*), sondern den Pelekan, den „langhalsigen Wasservogel" (Damiri nach dem grossen arab. Wörterbuch *el-ʿUbâb* von El-

samen Aufenthalt in der Wüste und Trümmerstätten lieben; in eine solche Wüste, die des Exils, ist der D. unfreiwillig versetzt. Er bringt die Nächte schlaflos zu (שָׁקַד wachen zur Schlafeszeit ἀγρυπνεῖν), wie ein Vöglein, welches, während alles in den Häusern unten schläft, einsam auf dem Dache sitzt. Sein Kummer ist, dass seine Feinde ihn als Gottverlassenen schmähen. מְהוֹלָל *prt. Polal* ist der Rasende, Tobsüchtige Koh. 2, 2., mit Suff.: die wider mich Rasenden. Diese schwören bei ihm, indem sie sagen, wenn sie fluchen wollen: Gott lasse dirs ergehen wie diesem, zu erkl. nach Jes. 65, 15. Jer. 29, 22.

[10] **Denn Asche gleich dem Brote ess' ich**
Und mein Getränk mit Weinen misch' ich
[11] **Von wegen deines Grimms und deines Wüthens,**
Dass du mich aufgehoben und hingeworfen.
[12] **Meine Tage sind wie ein gedehnter Schatte,**
Und ich, dem Kraute gleich verdorr' ich.

Asche ist sein Brot (vgl. Thren. 3, 16), indem er, ein Trauernder, in Asche sitzt und über und über mit Asche sich bestreut hat Ioh 2, 8. Ez. 27, 30. Die Form שִׁקֻּוַי kommt von שִׁקּוּ = שִׁקּוּי, wofür Hos. 2, 7 שִׁקּוּי. Die Benennungen des göttlichen Zorns mit זַעַם und קֶצֶף sind die stärksten, welche die Sprache hat. Die Worte: dass du mich aufgehoben und niedergeworfen meinen schwerlich, dass Gott ihn erst zu Herrlichkeitshöhe erhoben, dann in Leidenstiefe gestürzt. Aufheben und Niederwerfen sind zwei Akte Eines Zweckes. Erst hat ihm Gott den festen Boden unter den Füssen entzogen, dann aus der Schwebe zu Boden geworfen — ein malerisches Bild des Geschickes Israels, welches seinem Vaterlande entrückt und in das Elend d. i. Fremdland hingeworfen ist. Dort sind seine

---

Saghani). Ebenso übers. Saadia קאת Lev. 11, 18. Dt. 14, 17. Jes. 34, 11., übereinstimmig mit LXX, *Graec. Ven.* und Peschito. Was Ephrem zu Dt. 14, 17 und der *Physiologus Syrus* (*ed. Tychsen* p. 13 vgl. p. 110 s.) vom ܩܩܐ sagen, dass er ein Sumpfvogel sei, seine Jungen sehr liebe, sich in Einöden aufhalte und unaufhörlich laut sei, führt auf den Pelekan, wenn gleich die syr. Lexikographen schwanken, vgl. auch Oedmann, Vermischte Sammlungen Heft 3 Cap. 6. Fl. nach einer Mittheilung Rödigers. Im Talm. ist קק in der Bed. Gans gesichert, die Bed. der verwandten Vogelnamen, wie קיקאי (Landau: Pelikan), ist noch unsicher. Unter den Sagen über die Liebe des Pelekans zu seinen Jungen gibt es übrigens kaum eine sinnigere, als die von Eusebius zu u. St. erzählte, dass er, wenn die Schlange seine Jungen getödtet, in die Höhe auffliegt und so lange mit den Flügeln sich seine Seiten schlägt, bis Blut hervorquillt, welches aus der Wolke herniedertropfend die Getödteten wieder lebendig macht.

Lebenstage כְּצֵל נָטוּי wie ein gestreckter Schatte, der länger und länger wird, bis er sich ganz in Dnnkel verliert 109, 23. Er ist dort wie eine entwurzelte Pflanze, welche verdorret. Mit dieser Str. ist statt des Fünfzeilers der Sechszeiler eingetreten. In diesem Strophenmaasse geht es nnn auch weiter.

[13] **Du aber, Jahawâh, thronest ewig**
Und dein Gedächtniss währt in alle Zukunft.
[14] **Du wirst aufstehn, dich erbarmen Zions,**
Denn Zeit sie zu begnaden ists, da ist der Zeitpunkt,
[15] **Denn liebend hangen deine Knechte an ihren Steinen**
Und es jammert sie ihres Staubes.

Indem die Gemeinde in ihren Gliedern anf fremdem Boden hinstirbt, bleibt doch Jehova der Unveränderliche und die Verheissnng hat seine Unveränderlichkeit zur Bürgschaft ihrer Erfüllung. Diese Bürgschaft ergreift der Glaube des D., wie in Ps. 90 der Glaube Mose's. Mit תֵּשֵׁב verbindet sich nach 9, 8. Thren. 5, 19 der Begriff des Thronens, also nicht blos: *permanebis*, sondern *regnabis*. Der Name, den sich Jehova durch Selbstbezengung gemacht und dessen Chiffre יהוה ist, verfällt nie der todten Vergangenheit, er ist sein ewig lebendiges זֵכֶר Ex. 3, 15. So wird er auch Jerusalem wiederherstellen; der Termin, auf den die Verheissnng lantet, ist, wie dem D. sein Glaubenswnnsch sagt, gekommen. מוֹעֵד ist seit 75, 3. Hab. 2, 3 die stereotype Benennung des Zeitpunkts, wo die Erlösung durch Gericht über Israels Feinde hindurchbrechen soll. לְחֶנְנָהּ vom *inf. constr.* חֲנַן für לְחִנְנָהּ wegen des Gnttnrals. רָצָה *seq. acc.* an etwas sein Wohlgefallen haben, mit Wohlgefallen daran hangen, und חֹנֵן nach Spr. 14, 21 mitempfindende Theilnahme beweisen. Steine und Schutt des zerstörten Jerusalems sind das unvergessliche Sehnsuchtsziel der Knechte Jehova's. Ihr Wohlgefallen ist nicht in Babylon, sondern bei diesen Steinen, und ihre mitfühlende Liebe weilt im Geiste immer bei diesem Schutte.

[16] **Und fürchten werden Völker den Namen Jahawah's**
Und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit,
[17] **Wenn gebaut haben wird Jahawâh Zion,**
Erschienen ist in seiner Herrlichkeit,
[18] **Sich zugewendet dem Gebet der Entblössten**
Und nicht verschmäht hat ihr Gebet.

Dass Jehova Jerusalem wiederherstellen wird, ist v. 15 aus der Sehnsucht seiner Knechte begründet worden, die er nicht ungestillt lassen kann; nun wird es daraus begründet, dass Jehova's eigne

Ehre es mit sich bringt, da die Wiederherstellung Jerusalems das Mittel zur Bekehrung der Welt werden wird — ein Grundged. von Jes. c. 40—66 vgl. bes. 59, 19. 60, 2., woran diese Str. auch im Ausdruck erinnert. Dass die Wiederherstellung Jerusalems zusammenfällt mit der Parusie Jehova's in Herrlichkeit — diese proph. Aussicht, mit welcher der Prophet Jes. 40, 1—5 anhebt, hallt hier lyrisch wieder. Das Volk des Exils heisst v. 18 כְּעַרְעָר von עָרַר nackt s.: heimathlos, machtlos, ehrlos, vor Menschenaugen aussichtslos; bei Jeremia 17, 6 vgl. 48, 6 heisst so ärmliches Tamariskengesträuch (ἀγριομυρίκη) der Wüste. Bei 18b erinnert man sich an Ps. 22, 25.; in dem Spiegel dieses und andrer Leidensps. erblickte das Israel des Exils sich selber.

[19] Aufschreiben wird mans für die Nachwelt
Und noch zu erschaffendes Volk wird preisen Jah,
[20] Dass er niedergeschaut von seiner heiligen Höhe,
Jahawâh vom Himmel zur Erde geblickt hat,
[21] Zu hören das Aechzen Gefangener,
Loszumachen dem Tode Verfallne.

Man fasse תִּכָּתֶב (mit zurückgezogenem Acc. wegen des einsylbigen זאת, damit nicht zwei Tonsylben zusammenkommen) nicht mit Olsh. u. A. optativisch; der D. sucht Jehova zur Erfüllung seines Wunsches zu bewegen, indem er ihm vorhält was geschehen wird, wenn er Zion wiederhergestellt haben wird. Das Evangelium von der Heilsthat Gottes wird niedergeschrieben für nachfolgende Geschlechter, und ein geschaffenes d. i. neues ins Dasein tretende Volk, die Gemeinde der Zukunft wird Jah d. i. Gott den Erlöser dafür lobpreisen; דּוֹר אַחֲרוֹן wie 48, 14. 78, 4., עַם נִבְרָא wie עַם נוֹלָד 22, 32., viell. mit Bezug auf solche deuterojes. Stellen wie Jes. 43, 7. Zu v. 20 vgl. Jes. 63, 15., in v. 21 vgl. Jes. 42, 7. 61, 1 ist die deuterojes. Färbung augenfällig. Noch wörtlicher stimmt v. 21 mit Ps. 79,11 zus.; wahrsch. ist letzteres die Originalstelle. Das Volk des Exils ist wie in Gefängniss und Banden (אָסִיר) und geht seinem Untergange entgegen (בְּנֵי תְמוּתָה), wenn Gott nicht eingreift. Mitten unter fünf- und sechszeiligen Str. folgt nun eine vierzeilige, was befremdet:

[22] Dass sie erzählen in Zion den Namen Jahawâh's
Und seinen Ruhm in Jerusalem,
[23] Wenn sich vereinigen Völker zusammt
Und Königreiche, Jahawâh zu dienen.

Das in לְסַפֵּר gemeinte Subj. sind die heimgekehrten Exulanten. Mit der Entknechtung Israels verbindet sich die Bekehrung der Welt. Das בְּ führt das gleichzeitig Geschehende ein. נִקְבַּץ in gleichem Zus.

wie Jes. 60, 4. Nachdem der D. sich so an der Herrlichkeit der Erlösungszeit geweidet, kommt er getroster auf die traurige Gegenwart zurück:

[24] Er hat gelähmt auf dem Wege mich, verkürzt meine Tage.
[25] Mein Gott, sprech' ich, entrück' mich nicht in der Hälfte meiner Tage —
In Geschlecht und Geschlecht währen deine Jahre.
[26] Ehedem hast die Erde du gegründet,
Und das Werk deiner Hände sind die Himmel.

Die Geschichte des Volkes wie des Einzelnen ist ein Weg, den er wandert. Auf diesem Wege, oder auch nach 105, 18 durch diesen Weg (langer und vieler Leiden), den der D. mit seinem Volke ging, hat Gott seine Kraft gebeugt und seine Tage verkürzt, so dass er wie alle Andern sich nur mühsam fortschleppt und nur noch eine kleine Strecke bis zum gänzlichen Erliegen vor sich hat. Das Chethib כחו lässt sich von Gottes unwiderstehlicher Macht verstehen wie Iob 23, 6. 30, 18.: niedergebeugt hat auf dem Wege oder durch den Weg seine Kraft, wobei jedoch die Bez. des Obj. vermisst wird; das Keri gibt den näher gelegenen minder gesuchten Ausdruck. In אַל־תַּעֲלֵנִי ist das Leben als eine Linie von naturgemässer Länge gedacht; vor der Zeit sterben ist ein Herausgehobenwerden aus diesem Verlaufe, so dass die zweite Hälfte der Linie undurchlebt bleibt 55, 24. Jes. 38, 10. Die Bitte, ihn nicht vor der Zeit hinzuraffen, stützt der D. auf die Ewigkeit Gottes. Der Zus. ist hier weit schwieriger als v. 12 f. Weil Gott der Anfangs- und Endlose ist, ist er auch der Allmächtige, welcher das Leben seiner Geschöpfe dauern lassen kann so lange er will. In diesem Sinne stützt der D. seine Bitte um Lebensverlängerung auf Gottes Ewigkeit. In v. 26 spricht er diese rückwärts blickend aus, wo Erde und Himmel, uralters von Gott geschaffen, Zeugniss dafür ablegen (Ausdruck ähnlich wie Jes. 48, 13 vgl. 44, 24); die gegenwärtige Weltgestalt wird einer andern neuen weichen müssen, aber Gott bleibt in diesem Wechsel, der sein Werk ist, der Immergleiche.

[27] Jene werden untergehn und du bestehest,
Sie alle werden wie ein Gewand veralten,
Werden wie ein Kleid, von dir verwandelt, sich verwandeln —
[28] Du bleibst derselbe und deine Jahre gehn nicht zu Ende.
[29] Die Kinder deiner Knechte werden wohnen,
Und ihr Same wird vor dir bestehen.

„Jene" הֵמָּה bez. sich auf Himmel und Erde zurück. Dass Gott Himmel und Erde neu schaffen wird, ist eine schon Jes. 34, 4 angedeutete, in Jes. 40 ff. aber zuerst voll- und vielstimmig ausgesprochene

Offenbarung: 51, 6. 16. 65, 17. 66, 22. Dass der D. diese Erkenntniss vom Proph. hat, bedarf keines Beweises; man sieht es aber auch aus der Uebereinstimmung in dem Bilde vom Kleide Jes. 51, 6 vgl. 50, 9 und im Ausdrnck (עָמַד *perstare* wie Jes. 66, 22). Auch das vielsagende אַתָּה הוּא du bist Er d. h. der sich selber immer gleiche Unvergleichliche ist aus dem Munde des Proph. Jes. 41, 4. 43, 10 u. ö.; הוּא ist Prädicat nnd bez. die Selbigkeit Jehova's (Hofm. 1, 63). Und dass dem D. das nachexilische Jernsalem nnd das schliessliche nene auf der neuen Erde unter einem nenen Himmel ein und dasselbe ist, das ist die dnrch die dortige proph. Perspektive geweckte Hoffnung. Man sieht aus dem Ps., dass nicht blos in Hiskia's oder Manasse's Zeit (voransgesetzt, dass Jes. 40—66 vom alten Jesaia sind), sondern auch noch in der zweiten Hälfte des Exils eine solche perspektivisch verkürzte Anschauung möglich war. Es ist der Prophetie eigen, das Künftige gleich auf dem Gipfel seiner Vollendung (*κατ' ἀποτέλεσμα*) zn schauen; ihr Schauen ist deshalb complex d. h. die Zwischenräume verschwinden und Fernanseinanderliegendes rückt znsammen. Um noch die schliessliche Verherrlichung Jernsalems zu erleben, bittet der D. so inständig nm Lebensverlängerung. Das ist eine Bitte, welche der Zeit vor Endschaft des Exils entspricht. Das Jenseits hat sich erst nach dem Exile allmälig für die Erkenntniss gelichtet, erst da hat sich der Glaube an die Auferstehung der Todten befestigt. Der D. des Ps. kennt keine andere als eine diesseitige Herrlichkeit. Sie bricht hervor, wenn Jehova in seiner Herrlichkeit erscheint. Weil der Gott, den der D. als den Unwandelbaren bekennt, Jehova der Kommende ist, so bezieht der Verf. des Hebräerbriefs v. 26—28 des Ps. ohne Weiteres auf Christum. In der That ist die Parusie Christi die von dem D. ersehnte Parnsie Jehova's. Aber anch die Parusie Christi bringt nicht mit Einem Male Alles in Erfüllung, sondern zerlegt sich erfüllungsgeschichtlich in eine erste nnd zweite. Die erste hat den Vorhang des Jenseits zerrissen, der für den Psalmisten noch davor hängt, und der zweiten, welche mit der Neuschöpfung Himmels und der Erde nnd der Anfrichtung des neuen ewigen Jerusalems auf letzterer verbnnden sein wird, harren wir noch entgegen.

Auch bei diesem Ps. hat uns, wie schon bei manchem voransgegangenen, der deuterojesaianische Eindruck bis zu Ende begleitet. Je weiter man liest, desto stärker werden die sich aufdrängenden Erinnerungen an sein proph. Urbild; selbst die beiden letzten Zeilen sind dessen Echo, denn v. 29 geht auf Jes. 65, 9. 66, 22 zurück.

PSALM CIII.

An „du wirst dich Zions erbarmen“ 102, 14 schliesst sich Ps. 103 an, welcher durchaus Lobpreis Jehova's des Allerbarmers ist; übrigens stehen die zwei Ps. in contrastirendem Wechselverhältniss.[1] Die Ueberschrift לדוד findet sich so allein, ohne weiteren Zusatz, auch schon vor Psalmen des 1. Buches (26—28. 35. 37). Sie beruht ohne Zweifel nicht blos auf Muthmaassung, sondern auf Ueberlieferung. Denn innere Gründe, welche die Beischrift des לדוד veranlasst hätten, lassen sich nicht ersehen. Aber es sind auch keine inneren Gründe vorhanden, welche uns hinderten, dieses tiefsinnige und machtvolle Lied, welches unter den Ps. so wie Joachim Neanders „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“ unter den Kirchenliedern dasteht, dem greisen Könige David zuzuschreiben.

Die aramäische Färbung, welche Ps. 103 mit 116. 124. 129. 139 gemein hat, hindert uns nicht. In Häufung aramaisirender Suffixformen hat er nur an der Elisageschichte 2 K. 4, 1—7 seines Gleichen, wo übrigens das Keri überall die üblichen Formen substituirt, während hier, wo diese Suffixformen beabsichtigte Zierden des Ausdrucks sind, das Chethîb mit Recht unverändert bleibt. Es sind die Formen 2 *sing. fem. êchi* für *êch* und 2 *sing. plur. ajchi* für *ajich.* Das hier hinzugetretene tonlose *i* ist dasselbe, mit welchem ursprünglich auch אַתִּי statt אַתְּ und לָכִי für לָךְ gesprochen wurde. Ausserhalb des Psalters kommen diese Suffixformen *echi* und *ajchi*, so viel ich weiss, nur Jer. 11, 15 und in den nordpalästinischen Propheteugeschichten des Königsbuchs vor.

Hgst. bemerkt: „Der Ps. ist ein der Zahl nach alphabetischer“. Aber alphabetisch nennen wir nur solche Ps. wie den mit Ps. 103 engverwandten Ps. 145; die Zahl von 22 masor. vv., aus denen Ps. 103 besteht, finden wir nicht beabsichtigt. Die Sinngruppen, in welche er zerfällt, sind kaum zu verfehlen: v. 1—5. 6—10. 11—14. 15—18. 19—22. Zählt man die Zeilen dieser fünf Sinngruppen, so ergibt sich das Schema 10. 10. 8. 8. 10, welches strophisch zu nennen man kein Bedenken tragen wird. In der Mitte des Ps. lässt sich dem

[1]) Sünde und Tod fühlen — sagt Rieger treffend — und darunter um Gnade und Versöhnung ringen, und nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten ist die Sache des 102. Ps.; Sünde und Tod fühlen, und darüber Versöhnung und den Geist, der da lebendig macht, empfangen haben, und also seinen Gott loben und sich im Glauben und Geduld an alle Heiligen Gottes anschliessen, ist die Sache des 103. Psalms.

Sinne nach zwar auch etwas anders theilen, immer aber verbleibt dem Ps. als hervorstechende Kunstform die zehnzeilige Strophe. Die koptische Uebers. zählt wie wir 46 *CTTXOC* d. i. *στίχοι*.[1]

In der 1. Str. v. 1—5 ruft der D. seine Seele auf zu lobpreisender Dankbarkeit für Gottes rechtfertigende, erlösende, erneuernde Gnade:

[1] Benedeie, meine Seele, Jahawâh
Und all mein Leibesinnres seinen heil'gen Namen.
[2] Benedeie, meine Seele, Jahawâh
Und vergiss nicht all seine Wohlthaten —
[3] Der verzeihet all deiner Missethat,
Der Heilung schafft all deinen Gebrechen,
[4] Der losmacht von der Grube dein Leben,
Der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit,
[5] Der sättigt mit Gutem deine Backe,
Dass sich verneuet adlergleich deine Jugend.

Der Mensch unterscheidet sich als Ich von seinem Geist und seiner Seele; in solchen Selbstgesprächen redet das mit dem Geiste, dem stärkeren mannhafteren Theile des Menschen (Psychol. S. 75), dem unmittelbar in Gott urständenden und also bei der Zukehr des Menschen zum Gotte seines Ursprungs zunächst betheiligten (Psychol. S. 293), sich zusammennehmende Ich. Das nur hier vorkommende קְרָבִים ist ein gewählterer Ausdruck für מֵעִים oder מֵעַיִם (aram. מְעִין oder מְעַיִן). Gemeint sind das Herz, welches *κατ' ἐξ.* קֶרֶב heisst, die Nieren, die Leber u. s. w., denn nach durchgängiger bibl. Anschauung (Psychol. S. 220 ff.) dienen diese Organe der Brust- und Bauchhöhle nicht blos dem leiblichen, sondern auch dem geistig-seelischen Leben. Der D. will, dass seine Seele und alle Bestandtheile seines Leibesinnern, welche die Selbstbethätigung der Seele und ihre von aussen kommenden Affektionen vermitteln, Jehova und sein offenbar gewordenes heiliges Wesen benedeien (wir sagen nicht: segnen, denn segnen ist eig. *signare signo crucis* und also unpassend). Das auffordernde בָּרְכִי wird *per anaphoram* wiederholt. Nichts vergisst die Menschenseele leichter, als das schuldige und insbes. Gotte schuldige Danken. Darum bedarf sie nachdrücklicher Erweckung, dass sie den Segen, womit sie Gott gesegnet, nicht unerwiedert lasse und alle seine Vollführungen (גָּמַל = גָּמַר) oder Thaten an ihr (גְּמוּל *ῥῆμα μέσον* z. B. 137, 8), welche eitel Wohlthaten sind, nicht vergesse. Es folgen nun appositionelle Partt., die sich an אֶת־ה׳ anschliessen; die

[1]) s. Uhlemann, *Linguae Copticae Gramm.* (1853) p. 91.

Anrede an die Seele wird festgehalten. Diese bedarf vor allem die Vergebung ihrer Sünden: sie ist schuldbelastet, tiefhinein krank und nahe dem Abgrnnd des Todes; Gott aber kommt ihr mit Vergebnng, Heilung, Erlösung, also mit Abhülfe ihrer Gewissensnoth und ihres Sündenverderbens entgegen. Die Vv. סָלַח nnd רָפָא mit anch sonst üblichem folg. לְ bed. Gewährnng dessen, was der Verbalbegriff besagt. תַּחֲלוּאִים (aus Dt. 29, 21 vgl. 2 Chr. 21, 19) sind leibliche, zngleich aber die Seele ergreifende Krankheitszufälle, welche im Allgem. immer Folge der Sünde sind, denn diese zerrüttet Leib nnd Seele und hat die Gesammtnatur mit dem Menschen entzweit, so dass er immer und immer wieder ihren feindlichen Einwirkungen erliegt. Grube שַׁחַת ist wie 16, 10 u. ö. Name des Hades (eingeschl. das Grab), wo kein Leben ist, sondern nnr Schattendasein. Neutest. setzt sich dieser Begriff in den der Hölle oder des ewigen Todes nm, indess auch schon Trg. übers. *a geennâ*. Aber nicht allein ihre Rettung von Schnld und Noth und Tod verdankt die Seele Gott, auch ihre Ausstattung ans dem Reichthum der göttlichen Liebe. Das V. עִטֵּר ohne solch einen Zusatz wie 5, 13 (כצנה) heisst krönen, vgl. 8, 6. Es wird sonst mit dopp. Acc. verbnnden; hier erscheinen Gnade und Barmherzigkeit als das die Krönung Vermittelnde und Bewerkstelligende (ב), die Krone selbst ist gleichsam aus Erweisungen beider geflochten. Es ist das neutest. Bild von der jenseitigen Krone, welches hier sich andentet. Auch ב von בַּטּוֹב v. 5 bez. das Sättigungsmittel, welches zugleich selber das Sättigende ist. עֶדְיֵךְ übers. Trg.: *dies senectutis tuae*, dagegen 32, 9 *ornatus ejus;* Pesch. *corpus tuum* nnd 32, 9 nmgekehrt *juventus eorum*. Diese Bedd. Alter oder Jugend (Perret-Gentil: *la fleur de ton âge*) sind nichtig. Und dass עֲדִי, wie sonst כָּבוֹד, Name der Seele sei (AE. Mendelss. Philipps. Hgst. n. A.), zerschlägt sich daran, dass die Seele selbst angeredet wird, man müsste denn ihr auf Gott nnd das Ewige gerichtetes, sie adelndes Verlangen verstehen; aber diese Begriffsbestimmung wäre willkürlich. Wir kommen deshalb auf den Sinn des Wortes 32, 9 znrück, wo LXX *τὰς σιαγόνας αὐτῶν* übers. nnd auch (was wichtig) von alten jüd. Ausll. לחיר oder פיר glossirt wird, wonach Kimchi auch hier *qui satiat bono os tuum* erklärt. Die Uebers. der LXX *τὸν ἐμπιπλῶντά σε ἀγαθοῖς τὴν ἐπιθυμίαν σου* (wovon Saadia's *victum tuum* nicht weit abliegt) geht von keiner anderen als eben dieser Auffassnng aus; Athanasius erklärt richtig: *τῶν πνευματικῶν ἡμᾶς ἐνέπλησεν ἀγαθῶν, ἑαυτὸν ἡμῖν ἄρτον ὄντα ζωῆς ἐπιδιδούς*. Der D. will sagen, dass Gott die Seele mit Gutem sättigt, so dass sie gleichsam die

Backen davon voll bekommt (vgl. 81, 11). Die Vergleichung כַּנֶּשֶׁר ist wie Mi. 1, 16. Jes. 40, 31 (sie gewinnen frische Kraft, heben empor die Schwingen Adlern gleich) auf die jährliche Mauserung des Adlers zu bez.; dessen Neubefiederung ist ein Bild der Verjüngung durch Gnade.[1] Wesentlich richtig Lth.: Der deinen Mund frölich machet, Und du wieder jung wirst, wie ein Adeler. Früher wörtlicher: Der deinen Mund settiget mit gutem, Das deyne ingendt vernewet wird wie .. Dem נְעוּרָיְכִי steht das V. regelrecht im *sing. fem.* voraus Ges. §. 146, 3. Das geistige Seelenleben theilt in der Regel mit dem Leibesleben Jugendlichkeit und Alterung; die Kräfte der Seele nehmen im Greisenalter ab, sie wird schwerfällig und stumpf. Wenn aber Gott aus seiner Fülle sie speiset und tränkt, wird sie von neuen Lebenskräften durchdrungen, sie verjüngt sich wider den Lauf der Natur und schwebt schnell und hoch daher auf Adlerfittigen der Gnade.

Der D. beschreibt nun v. 6 — 18 Gottes gnadenreiches väterliches Erzeigen gegen die sündigen und hinfälligen Menschen. Die Anrede an die Seele wird nicht fortgesetzt; es beginnt gewissermaassen der Lobgesang der aufgeforderten Seele.

[6] Ausführend Gerechtigkeitsthaten ist Jahawâh
Und Rechtserweise zugut allen Bedrückten.
[7] Er machte kund seine Wege Mose'n,
Den Kindern Israel seine Grossthaten.
[8] Barmherzig und huldvoll ist Jahawâh,
Langsam zum Zorn und gross von Gnade.
[9] Nicht auf immer hadert er
Und nicht auf ewig grollt er.
[10] Nicht nach unsern Sünden thut er uns
Und nicht nach unsern Missethaten vergilt er uns.

Die Seele, welche in der vorigen Str. zum Lobpreise Gottes aufgefordert wird, ist nicht die Seele des Menschen als solchen, sondern eines solchen Menschen, der sich im Zusammenhange Israels und also im Bereiche der Jehova-Offenbarung und der Heilsgeschichte befindet und also doppelt und dreifach zu Danke verpflichtet ist. Was v. 6 sagt, ist ein von der Gesch. Israels abgezogener summarischer Satz; die Plur. צְדָקוֹת und מִשְׁפָּטִים sind deshalb nicht intensiv (vollste Gerechtigkeit, allseitiges Recht), sondern numerisch zu fassen.

---

[1]) Eine schöne Sage ists, auf welche sich hier Saadia (bei Kimchi) bezieht: Der Adler erhebt sich fliegend gen Himmel bis in die Nähe des elementaren Feuers und, von Hitze glühend, stürzt er sich ins Meer, aus dem er verjüngt an Kraft und Gefieder wieder auftaucht, bis er im 100sten J. darin umkommt.

Und weil v. 6 Ergebniss historischen Rückblicks und Umblicks ist, kann v. 7 יוֹדִיעַ in imperf. Sinne folgen (s. zu 99, 6 f.), denn dass der D. Mosen als Repräsentanten der Gemeinde fasse und sagen wolle, Jehova thne fortwährend seine Wege Mosi kund (Hgst.), ist Selbsttäuschung: überall im A. T. erscheint Mose als vergangenheitsgeschichtliche Person, nicht Er, sondern die Thora hat währende Gegenwart. Wie das Kundthun der Wege gemeint ist, erhellt aus v. 8. Der D. denkt an Mose's Bitte הוֹדִיעֵנִי נָא אֶת־דְּרָכֶךָ Ex. 33, 12., welche Jehova dadurch erfüllte, dass er vor dem in der Felsspalte stehenden vorüberzog und sich unter Ausrufung seiner Eigenschaften dem nachblickenden zu schaun gab. Die Wege Jehova's sind also hier nicht sowohl die vom Menschen vorschriftsmässig zu wandelnden (25, 4), als die von ihm selbst auf seinem heilsgeschichtlichen Gange (67, 3) eingehaltenen: seine Verhaltungs- und Waltungsweisen. Der D. deutet v. 8 nur an was wir Ex. 34, 6 f. lesen: die dort genannten Eigenschaften Gottes, in denen sich der Inhalt des Jehova-Namens ausbreitet, vgl. auch 86, 15. Jo. 2, 13. Neh. 9, 31. In v. 9 ff. wird das vierte Attribut (וְרַב־חֶסֶד) zum Gegenstand weiteren Lobpreises gemacht. Er ist nicht allein lang (אֶרֶךְ Constr. von אָרֵךְ) an Zorn d. i. lange wartend, bis er seinen Zorn entbindet, sondern wenn er hadert d. i. gerichtlich einschreitet, so geschieht auch das nicht auf die Dauer, er wahrt d. i. grollt nicht auf ewig (נָטַר τηρεῖν entw. s. v. a. den Zorn hegen und pflegen, vgl. Am. 1, 11 mit dem ebenso absol. gebrauchten synon. שָׁמַר Jer. 3, 5., oder etwas nachtragen, wie in der von Vatablus verglichenen franz. RA *il lui garde, il me le garde*), „denn — so begründet es Jesaia 57, 16 — die Geister würden vor ihm hinschmachten und die Seelen, die doch Er geschaffen". Er ermässigt seinen Zorn in Anbetracht der menschlichen Schwäche und Vergänglichkeit (s. zu 78, 38); er thut, sofern ihm nur nicht Trotz geboten wird, Einhalt; er sichtet nur, aber vernichtet nicht. Das Verfahren seiner Gerechtigkeit bemisst sich nicht nach unsern Sünden, wie v. 10 hinzufügt, sondern nach seiner Gnadenabsicht:

[11] **Denn so hoch der Himmel über der Erde,**
So mächtig ist seine Gnade über die so ihn fürchten.
[12] **So fern der Sonnenaufgang vom Sonnenniedergang,**
Thut er fernweg von uns unsere Frevel.
[13] **Wie sich erbarmt ein Vater über Kinder,**
Erbarmt sich Jahawâh über die so ihn fürchten.
[14] **Denn Er weiss unser Gebilde,**
Ist eingedenk, dass Staub wir sind.

Die beiden Bilder v. 10. 11 (vgl. 36, 6. 57, 11) sollen die unendliche Macht und gänzliche Rückhaltlosigkeit der Gnade veranschaulichen. Sie entsprechen nach allen Seiten. Die Gnade umfängt von oben die Gottesfürchtigen, wie der Himmel sich über der Erde wölbt, und sie ist in der Macht ihrer Erweisung eine freie, wie der Himmel mit seinen Lichtern auf die Erde herniederwirkt, ohne durch ihr Rückwirken und Mitwirken bedingt zu sein. Und wie die Sonne im Westen untertaucht und gänzlich verschwindet, so verschwinden, wenn Gott Sünden vergibt, diese gänzlich sowohl für seinen Zorn, als für unser Gefühl, welches von Frieden erfüllt wird. Es kann für die Wirkung der rechtfertigenden Gnade keinen neutestamentlicheren Ausdruck geben.[1] So neutest. fährt der D. auch v. 13 fort. Das Verhältniss, in welchem zu Jehova stehen die ihn fürchten, ist ein Kindesverhältniss und zwar nicht blos schöpfungsweise, sondern gnadenweise — eine Wahrheit, zu welcher im N. T. das ἐν Χριστῷ und die geistliche Thatsache der Wiedergeburt hinzukommen. Das väterliche Erbarmen wird v. 14 aus der Gotte bewussten Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit des Menschen begründet, ähnlich wie die Verheissung Gottes nach der Flut, nicht ein gleiches Gericht wieder zu verhängen Gen. 8, 21.; überhaupt ist der Mensch ja deshalb erlösbar, weil er nicht ein reines Geistwesen ist und nicht als ein solches sündigte. Ob wohl יִצְרֵנוּ wie Gen. 8, 21 von der sittlichen Gestaltung und Gestalt gemeint ist? Nach Dt. 31, 21 scheint es so, aber nach 14^b muss man eher an die Naturgestalt, die der Mensch von Gott hat (nach וַיִּיצֶר Gen. 2, 7), an das „schwach lose Gehäu oder Zimmer seines kurzen armen Lebens“ (Glosse Luthers), als an die Herzensgestalt, die er durch Selbstbestimmung und ihrer Grundlage nach durch Uebererbung (51, 7) hat, denken; viell. liegt im Sinne des D. beides ineinander, physische und ethische Beschaffenheit bedingen sich ja wechselseitig. זָכוּר seiner Wurzelbed. nach *infixus* ist hier nach Ges. §. 50 Anm. 2 s. v. a. *infixum (menti) habens.* Schon 14^a erinnert formell an das B. Iob 11, 11. 28, 23 und 14^b sachlich an Iob 7, 7 u. a. St. (vgl. Ps. 78, 39. 89, 48), noch mehr die folgende Verbildlichung menschlicher Hinfälligkeit, welcher der D. die Ewigkeit der göttlichen Gnade als festen Halt aller Gottesfürchtigen mitten in dem Entstehen und Vergehen hienieden entgegenhält.

---

[1]) Statt מִמֶּנּוּ von uns schreiben die מדנחאי Orientalen d. i. Babylonier מִמֶּנֻּוּ, um „von uns“ und „von ihm“ zu unterscheiden, s. Beilage II der Baerschen Psalterausgabe.

[15] **Ein Sterblicher wie Gras sind seine Tage,**
Wie des Feldes Blume, so blüht er.
[16] **Denn ein Wind fährt drüber hin und sie ist nicht mehr,**
Und es kennt sie nicht mehr ihre Stätte.
[17] **Doch die Gnade Jahawâh's ist von ewig zu ewig über die ihn fürchten**
Und seine Gerechtigkeit erweist sich Kindeskindern,
[18] **Den seinem Bund Getreuen**
Und Eingedenken seiner Ordnungen, sie auszuüben.

Das Bild vom Gras erinnert an 90, 5 f. vgl. Jes. 40, 6—8. 51, 12., das von der Blume an Iob 14, 2. אֱנוֹשׁ ist der Mensch als Sterblicher, wie altpers. *gajomard* von *gaja meretan* sterbliches Leben; seine Lebensdauer ist ohne wesentlichen Unterschied wie die eines Grashalms und seine Schöne und Herrlichkeit wie die einer Feldblume, deren höchste Blüthe auch der Anfang ihres Welkens ist. Aber häufig blüht sie nicht einmal zu Ende, sondern wird von einem Windstoss fortgerafft. In v. 16 geht בּוֹ offenbar auf die Feldblume, man darf also das Gesagte nicht unmittelbar auf den Menschen bez.; er ist aber gemeint, ganz wie Jes. 40, 8. Die kühne Bez. spurlosen Verschwindens וְלֹא יַכִּירֶנּוּ עוֹד מְקוֹמוֹ ist buchstäblich aus Iob 7, 10 vgl. 8, 18., wo das Bild noch weiter ausgeführt ist: die Stätte sagt, ich hab' ihn nie gesehn. Es gibt aber mitten in diesem Pflanzengeschicke einen starken Trost. Es gibt eine ewige Macht, welche alle die sich mit ihr verketten über die naturgesetzliche Vergänglichkeit hinaushebt und ewig macht, wie sie selbst ist. Das ist Jehova's Gnade, welche sich über alle die Ihn fürchten wie ein ewiger Himmel wölbt. Das ist Jehova's Gerechtigkeit, welche treues Festhalten an seinem Bunde und gewissenhafte Erfüllung seiner Vorschriften heilsordnungsmässig belohnt und noch Kindeskindern sich erweist, nach Ex. 20, 6. 34, 7. Dt. 7, 9., den Grundstellen, die dem D. vorschweben: in tausend Generationen hinein d. i. ins Unendliche.

So endlos gnädig, so unabänderlich und unhintertreiblich gerecht kann sich Jehova den Seinen erweisen, denn er ist der überweltliche allherrschende König. Mit diesem Ged. lenkt der D. zum Schlusse seines Lobgesangs.

[19] **Jahawâh im Himmel hat er aufgerichtet seinen Thron**
Und sein Regiment über Alles herrscht es.
[20] **Benedeiet Jahawâh, ihr seine Engel,**
Ihr starken Helden, ausrichtend sein Wort,
Indem ihr gehorchet dem Rufe seines Worts.
[21] **Benedeiet Jahawâh, ihr seine Heere alle,**
Seine Diener, ausrichtend sein Wohlgefallen.

[22] Benedeiet Jahawâh, ihr seine Werke alle,
An allen Orten seiner Herrschaft —
Benedeie, meine Seele, Jahawâh!

Der Himmel ist im Gegens. zur Erde wie 115, 7. Koh. 5, 1 der unwandelbare Bereich über dem Entstehen und Vergehen hienieden. Zu 19^{b} vgl. 1 Chr. 29, 12. Da in בַּכֹּל auch die sichtbaren geschöpflichen Himmel inbegriffen sind, so ist der Thronhimmel oder Throntempel (11, 4) Gottes als überweltlich zu denken, woraus aber noch nicht folgt, dass er ausserweltlich sei. Es ist der Ort, der ohne zugleich mit dem All der Dinge geschöpflich entstanden zu sein, da entsteht, wo sich Gott in seiner Herrlichkeit gegenwärtig setzt. Ueber-, nicht ausserweltlich ist er, denn die Engel, die auch zu der Gesammtheit der Creaturen gehören, sind ja um Gottes Thron. Beim Himmel der Herrlichkeit muss sich der D. der Engel erinnern. Seine Aufforderung derselben zum Lobpreise Jehova's hat nur in Ps. 134 ihres Gleichen; sie geschieht aus dem Bewusstsein der irdischen Gemeinde heraus, dass sie mit den Engeln Gottes in lebendiger geistesgleicher Gemeinschaft steht und dass sie eine Hoheit besitzt, welche alles Geschaffene, selbst die zu ihrem Dienste (91, 11) verordneten Engel, überragt. Sie heissen גִּבֹּרִים wie Jo. 4, 11 (lass niederfahren, Jehova, deine Helden!) und zwar גִּבֹּרֵי כֹחַ als die himmlischen δυνάμεις (womit LXX das folg. צבאיו übers., כֹּחוֹת im nachbib. Hebr.), mit welchen keine menschliche Heldenkraft in Vergleich kommt. Ihr mit solcher Heldenkraft ausgerüstetes Leben geht ganz — ein Vorbild für die Sterblichen — in gehorsamer Ausführung des Wortes Gottes auf. לִשְׁמֹעַ ist gerundiv s. v. a. *obediendo.* [1] Den Ruf seines Wortes vernehmend bringen sie es auch sofort in Ausführung. Die Heere צְבָאָיו sind, wie מְשָׁרְתָיו zeigt, die um die Engel höheren Ranges geschaarten himmlischen Geistwesen (vgl. Lc. 2, 13), die zahllosen λειτουργικὰ πνεύματα 104, 4. Dan. 7, 10. Hebr. 1, 14., denn es gibt eine *hierarchia coelestis.* Von den Erzengeln kommt der Verf. auf die Myriaden der himmlischen Heerschaaren und von da auf alle Creaturen, dass sie, wo immer in Jehova's weitem Reiche sie sich befinden, in den anzustimmenden Lobgesang einstimmen, und von da zurück auf seine Seele, die er bescheiden unter die an dritter Stelle genannten Creaturen begreift. *Magnum* πάθος — bemerkt

[1]) AE fasst לשמע als Zweckbestimmung: die Engel — sagt er — sind nicht wie die Menschen, welche von Gott Lohn erwarten dafür dass sie sein Wort thun: der Engel Lohn und Wonne und Stolz ist zu hören auf die Stimme seines Worts Also: dies ist ihnen Selbstzweck und genug Lohn schon an sich.

J. H. Mich. — *habet hic Psalmi finis, in quo Psalmista per epanalepsin ad animam suam revertitur.* Indem er so zu seiner Seele zurückkehrt, kehrt auch sein Psalm in sich selbst zurück und gewinnt die Gestalt eines zusammenlaufenden Kreises. Dem dreifachen בָּרְכוּ entspricht nun ein dreifaches בָּרְכִי נַפְשִׁי — ein zweimal dreifaltiges Echo des dreifaltigen ahronitischen Segens (Hgst.). Von seiner Seele geht er aus und auf sie kommt er zurück. Sie ist in der Werbung lobpreisender, an dem grossen irdisch-himmlischen Chore sich betheiligender Stimmen sein *terminus a quo* und *terminus ad quem.*

PSALM CIV.

Mit demselben Benedeie meine Seele, wie Ps. 103, beginnt auch dieser deshalb angeschlossene namenlose Ps. 104, in welchem aber nicht Gottes Walten im Reich der Gnade, sondern im Reich der Natur Gegenstand des Lobpreises ist. Der D. besingt den gegenwärtigen gottgeordneten Bestand der Welt im Hinblick auf die Gen. 1, 1—2, 3 erzählten schöpferischen Anfänge und schliesst mit dem Wunsche, dass doch aus dieser so durchaus und vollauf Gottes Macht und Weisheit und Güte offenbarenden guten Schöpfung das Böse gebannt werde. Es ist ein Naturps., aber wie er keinem Dichter der Heiden möglich war, schon deshalb nicht, weil solche Naturbeschreibung ein Verhältniss gegensätzlicher Freiheit des Geistes zur Natur voraussetzt, wie das zwar natursinnige, jedoch von der Natur geknechtete Heidenthum nicht kennt.[1] Der israel. Dichter aber steht der Natur als Objekt frei gegenüber und alle Dinge erscheinen ihm hervorgebracht und getragen von der Schöpfermacht des Einen Gottes, dazu ins Dasein gesetzt und in Bestand erhalten, dass er, der Selbstgenugsame, in freier herablassender Liebe sich mittheile — als die an sich guten und reinen Creaturen und Ordnungen des Heiligen, befleckt und gestört nur durch das Selbstverderben der Menschen in Sünde und Bosheit, welches hinausgethan werden muss, damit die Freude Gottes an seinen Werken und die Freude dieser an ihrem Schöpfer sich vollende. Der Ps. ist ganz und gar Echo der Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 1—2, 3. Entsprechend den 7 Tagen zerfällt er in 7 Gruppen, in welchen sich das הנה־טוב מאד Gen. 1, 31 entfaltet. Indess ist es nicht so, dass je Eine Gruppe das Werk eines Schöpfungstages besänge; der Ps. hat das ineinandergreifende

[1]) s. die treffliche Erörterung bei P. Cassel, Thüringische Ortsnamen (1, 1856) S. 93—101., vgl. auch König, Theologie der Psalmen S. 110 f.

Ganze der vollendeten Schöpfung znm Standpunkt nnd ist deshalb nicht so schematisch. Jedoch hebt er mit dem Lichte an und schliesst mit dentlicher Anspielung auf den göttlichen Sabbat. Die einzelnen Gruppen sind meistens zehnzeilig.

Die 1. Grnppe entnimmt ihren Lobpreis dem 1. und 2. Tagewerk:

> [1] **Benedeie, meine Seele, Jahawâh!**
> **Jahawâh, mein Gott, du bist gross gar sehr,**
> **Pracht und Glorie hast du angethan,**
> [2] **Umhüllend Licht wie ein Gewand,**
> **Ausspannend Himmel wie ein Zelttuch,**
> [3] **Der da bälket in Wassern seine Söller,**
> **Der Wolken nimmt zu seinem Wagen,**
> **Der einhergeht auf Windes Flügeln,**
> [4] **Machend seine Boten aus Winden,**
> **Seine Diener aus flammendem Feuer.**

Es ist nicht die Gotte *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος* znkommende Doxa (Judä v. 25), welche hier הוֹד וְהָדָר genannt wird, sondern diejenige, welche er angekleidet hat (Ansdruck wie Iob 40, 10), seit er die Welt geschaffen, der er in schöpferischer und absoluter Königsherrlichkeit gegenübersteht oder vielmehr inwohnt, nnd welche in mannigfach abgestufter Vertheilung diese Königsherrlichkeit wiederstrahlt, ja gewissermaassen sie sogar selbst ist; denn der D. scheut sich nicht zu sagen, dass Gott, indem er das Schöpfungswerk mit Erschaffung des Lichts anhob, sich mit diesem geschaffenen Licht selber wie mit einem Gewande bedeckt hat, so dass das Licht vor allen Creatnren diejenige ist, welche Gott den inweltlichen einerseits verhüllt andererseits offenbart.[1] Was bei der Schöpfnng eimnal geschehen, kann wie Am. 4, 13. Jes. 44, 24. 45, 7. Jer. 10, 12 u. ö. mit *partt. praes.* ausgesagt werden, weil in der Welterhaltung die ursprüngliche Setzung sich nnanfhörlich fortsetzt, und mit artikellosen *partt.* wechseln wie z. B. Jes. 44, 24—28. determinirte, welche auf Den dnrch jene als solchen bezeichneten hinweisen als auf den das und das vollführenden. Mit 2[b] tritt der D. in das zweite Tagewerk ein: die Schöpfnng der רקיע, die zwischen den irdischen und himmlischen Wassern scheidet. Diese hat Gott ansgespannt (vgl. Jes. 40, 22) gleich einem Zelttuche (Hohesl. 1, 5. Jes. 54, 2), so leichter nnd von so feiner dnrchsichtiger Arbeit. Und in den Wassern, welche die רקיע über der Erde emporhält, bälket oder zimmert Gott seine Söller d. i. seine über die Erde hinausragende herrliche Wohnung

[1]) Dass Gott alle seine Creaturen wie ein Kleid anziehe, ist ein bei Luther üblicher Ausdruck, s. Hier. Weller Auslegung von Ps. 104 (Nürnberg 1568. 8).

(vgl. מַעֲלוֹתָיו Am. 9, 6), nicbt als ob die Wasser das Material dazu wären (Hgst.): sie sind nur der über die Erde erhabene Ort und können es sein, weil es keine Raumschranke gibt für den Allesdurchdringenden. Die Wolken sind die Behälter der als Regen für die Erde bestimmten oberen Wasser (s. v. 13). Diese macht Gott, wie Blitze, Donner und Regen anzeigen, zu seinem רְכוּב, auf welchem er, um richterlich (Jes. 19, 1), rettend, segnend auf die Erde herniederzuwirken, einherfährt; die sonst nicht vorkommende Form רְכוּב soll viell. mit כְּרוּב 18, 11 zusammenklingen. Denn an diese Grundstelle erinnert auch 3^c, wo jedoch das Bild vom Fahren verlassen und Gott als mit Windesschnelle Einherschreitender gedacht ist. In v. 4 macht LXX (wonacb Hebr. 1, 7 citirt ist) die ersten Nomina zu Objekts- und die zweiten zu Prädicatsacc.: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.* Dagegen wird gewöhnlich umgekehrt übers.: machend zu seinen Engeln Winde u. s. w. Dass diese Uebers. sprachlich möglich ist (vgl. zur Wortstellung Am. 4, 13 mit 5, 8) und anch nahe liegt, ist nicht zu läugnen. Aber nach dem vorausgegangenen השׂם עבים רכובו scheinen die ersten Nmm. allerdings Objektsacc. zn sein, wozu kommt, dass, wie zu Hebr. 1, 7 nach dem Vorgange Hofmanns (1, 326) gezeigt worden, עָשָׂה mit dopp. Acc. gew. aus etwas herstellen bed., so dass der zweite Acc. (näml. der Prädicatsacc., welcher logisch der zweite ist, der Wortstellung nach aber ebensowohl der erste Ex. 25, 39. 30, 25 als der zweite Ex. 37, 23. 38, 3. Gen. 2, 7 sein kann) die *materia ex qua* bez. Danacb ist wobl auch bier zn erklären: der seine Boten ans Winden macht, seine Diener aus flammendem Feuer, was entw. besagen kann, dass Gott Wind und Feuer sich zu besonderen Sendungen dienstbar macht (vgl. 148, 8),[1] oder dass er Wind und Feuer seinen Engeln für den Zweck seiner durch sie vermittelten inweltlichen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstverleiblichung gibt, wie denn in der Grnndstelle 18, 11 Wind und Cherub beide als Vehikel der göttlichen Weltwirksamkeit ineinander zn denken sind.

[1]) Diese Deutung fällt wesentlich mit der andern, welche רוחות und אש להט als Objektsacc. ansieht, zusammen und es passt auch auf sie Kurtz's tiefe schöne Bemerkung (Bibel u. Astronomie Aufl. 4 S. 494): „Wohl sind die Engel die seiner Herrlichkeit angemessenen Boten aus der Geisterwelt, aber auch die Winde und Feuerflammen gebraucht er dazu, ohne seiner Herrlichkeit etwas zu vergeben, ja gerade darin noch mehr sie verherrlichend, dass Er das Geringste unter seinen Creaturen zum Dienste des Höchsten befähigt."

In der 2. Dekade hespricht der D. die Bändignng der nnterhimmlischen Wasser und die Feststellnng des Erdreliefs:

[5] Er hat gegründet die Erd' auf eigne Pfeiler,
Dass sie nicht wanke immer und ewig.
[6] Mit Wasserschwall wie mit einem Kleide hast du bedeckt sie,
Auf Bergen standen Gewässer.
[7] Vor deinem Dräuen flohn sie,
Vor deiner Donnerstimme hasteten sie hinweg.
[8] Aufstiegen Berge, jene sanken in Thäler
An den Ort hin, so du gegründet ihnen.
[9] Eine Grenze hast du gesetzt, nicht dürfen sie hinüber,
Nicht noch einmal bedecken die Erde.

Die Uebers. Mendelssohns: er hat den Erdball in sich selbst gegrundet ist insofern nicht unrichtig, als das auf ארץ zurückgehende Suff. allerdings sagen will, dass die frei in der Schwebe hangende Erde (Iob 26, 7) ihre eignen innern Stützen hat; ihre ewige Unerschütterlichkeit besteht anch mit dem Jes. 24, 16 f. geweissagten Gericht, da sie aus diesem, unverrückt von ihrem früheren Standort, als eine verklärte hervorgeht. Der תְּהוֹם (hier *masc.* wie Iob 28, 14), womit sie Gott bedeckt (כִּסִּיתוֹ *per attract.* statt כִּסִּיתָהּ vgl. Jes. 9, 18. 66, 8), ist das Urgewässer, in welchem sie zunächst wie ein Emhryo lag, denn sie ist *ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος* (2 P. 3, 5) ins Dasein getreten; drei Wasserlinien sind demgemäss hieroglyph. Bez. der Schöpfungsmaterie. Die dergestalt im Schoosse des Okeanos gelegene Erde war laut 6[b] schon hergigt; die Urbildung der Berge ist also so alt als der in unmittelbarem Gefolge des תהו ובהו erwähnte תהום (s. 90, 2). Hierauf beschreiht v. 7—9 die Bewältigung der Urgewässer durch Hervorhildung des Festlands nnd die Bannung derselben an die feste Stätte des Meeresheckens (mit Einschluss der übrigen Flussbetten). Erschreckt durch Gottes Machtgeheiss traten sie auseinander, und Berge stiegen empor, das Festland mit seinen Höhen nnd Niederungen kam zum Vorschein, vgl. Ovid. *Metam.* 1, 43 s.: *Jussit et extendi campos, subsidere valles, Fronde tegi sylvas, lapidosos surgere montes.* Nach dieser und vielen andern Parallelen ist nicht zu zweifeln, dass man יַעֲלוּ הָרִים *surgebant montes* zu ühers. hat. Dass die Gewässer, in wilde Aufregung versetzt, Berg auf- nnd niederstiegen (Hgst.), ist eine unnatürliche Auffassung. Eher liesse sich nach 107, 26 erklären: sie (die Gewässer) thürmten sich hergboch auf, senkten sich thalartig nieder; aber schon die Erinnerung an das וְתֵרָאֶה הַיַּבָּשָׁה des 3. Schöpfungstags helehrt uns eines Andern. Und doch ists nicht thnnlich, יֵרְדוּ בְקָעוֹת *subsidebant valles* zu übers.,

denn dem wehrt hinwieder die unverkennbare Bez. des אֶל־מְקוֹם auf Gen. 1, 9 אֶל־מָקוֹם אֶחָד.[1] Man muss also annehmen, dass zu יֵרְדוּ wieder die Gewässer als Subj. eintreten: indem die Berge sich hoben, senkten die Gewässer sich in die Niederungen nach der Stätte, welche (זֶה Ges. §. 122, 2) Gott ihnen als Behälter angewiesen. Nur so schliesst sich v. 9 zwanglos an, wonach Gott den Wassern (welche somit, als Meer betrachtet, ebenso wie die Berge aus dem Schoosse מֵרֶחֶם des תהום hervorgegangen sind Iob 38, 8) eine Schranke (גְּבוּל syn. חֹק Spr. 8, 29. Jer. 5, 22) gesetzt hat, über welche hinaus sie sich nicht wieder ergiessen dürfen, um die Erde so, wie die Urgewässer des Chaos, zu bedecken. Fast möchte man annehmen, dass der D., der das schrieb, die noachische Flut nicht als universale angesehen haben kann. Indess ist auch möglich, dass ihm die urweltliche Flut mit der uranfänglichen Schöpfung (nicht ohne gutes Recht) zu Einem Ganzen zusammenschmilzt und dass er nur die Mitwelt im Auge hat, über welcher sich das Friedensbundeszeichen des Regenbogens wölbt.

Am 3. Schöpfungstage bekam das hervorgebildete Festland auch seine Pflanzendecke. Die dritte Dekade besingt die Wohlthat der unnferten Wasser für die Thierwelt und die Wachsthum der Pflanzen aus der von unten und oben befeuchteten Erde:

> [10] **Der entsendet Quellen in Thalgründen,**
> **Zwischen Bergen nehmen sie ihren Lauf.**

---

[1]) Das ists was Kurtz a. a. O. S. 391—394. nicht gebührend würdigt; auch kann ich mich nicht überzeugen, dass am 3. Schöpfungstage das schon fertige Erdrelief nur indem die Gewässer fielen zum Vorschein gekommen sei, nicht auch seine schliessliche Gestaltung erhalten habe, obgleich ich einräumen muss, dass יַעֲלוּ (da nach 6b die Berge schon vor dem Fallen der Gewässer vorhanden waren) nicht von eigentlicher Hebung verstanden zu werden braucht, sondern sich auch von scheinbarer verstehen lässt. Aber dass die Bändigung und Einfriedigung der irdischen Gewässer nicht ohne eine gleichzeitige Hebung und Senkung der Erdoberfläche vor sich ging, ist ja schon daraus klar, dass doch die Meeresbecken und Flussbetten nicht auch schon vor dem 3. Schöpfungstage vorhanden waren. Hilarius Pictav. in seiner *Genesis* v. 97 s. singt unbefangen: *colles tumor arduus effert, Subsidunt valles*, wonach ich gern auch hier ירדו בקעות erklärte, wenn ich mit dem אל־מקים zurechtzukommen wüsste, wodurch Ew. (Jahrb. 5, 176) bewogen wird, die Worte „Berge ragen, Thäler sinken" für einen Zwischensatz zu halten, welcher in eilender Kürze malerisch die grosse Veränderung vorführe. Eusebius erinnert zu 90, 2 (*γεννηθῆναι* oder n. a. L. *ἑδρασθῆναι*, *A. S. τεχθῆναι*) an die Aussage der Naturforscher, *αὔξειν τὰ ὄρη καὶ τὰς πέτρας, μείζους ἑαυτῶν γίνεσθαι κατά τινας λανθανούσας ἡμᾶς διὰ μακρῶν περιόδων βραχυτάτας προσθήκας*. Die Berge wachsen — was heisst das anders als sie werden grösser mittelst Hebung?

[11] **Sie tränken alles Wild des Gefildes,**
Es löschen Kulan's ihren Durst.
[12] **An ihnen hat Geflügel des Himmels seine Wohnung,**
Zwischen Zweigen heraus erheben sie die Stimme.
[13] **Er tränket Berge aus seinen Söllern —**
Von der Frucht deiner Werke wird satt die Erde.
[14] **Er macht sprossen Gras für das Vieh**
Und Kraut zur Bestellung der Menschen —

Weil Jehova der gebenedeite das alles tragende Subj. des Ps. ist, so kann der D. v. 10 und weiterhin in partic. Attributivsätzen fortfahren. Man übers. nicht: der entsendet Quellen als Bäche (was בִּנְחָלִים heissen würde), sondern in Gründen (Wadi's) LXX ἐν φάραγξιν; שִׁלַּח geht auf den weithin sich erstreckenden, הִלֵּךְ auf den alle Hindernisse überwindenden Lauf. חַיְתוֹ שָׂדָי zwiefach poet. für חַיַּת הַשָּׂדֶה. Auch für alle fern von Menschen schweifenden Thiere des freien Feldes hat Gott gesorgt; beispielsweise wird der schöne, schnelle und wenn er erwachsen ist nicht einzufangende Waldesel oder Kulan (*onager*) hervorgehoben. Die RA „den Durst brechen" (von LXX nicht verstanden) kommt nur hier vor. Mit den Zweigen (der Bäume und Sträucher) an den Quellen geht der D. unvermerkt zur 2. Hälfte des 3. Schöpfungstages über. Zugleich erinnert ihn die Pflanzenwelt an den Regen, der aus den himmlischen Obergemächern herabkommend auch die wasserlosen Berggipfel tränkt. Dass unter der „Frucht deiner Werke (Olsh. sing.: deines Wirkens)" der Regen zu verstehen sei, ist höchst unwahrsch.;[1] es ist die Frucht gemeint, welche, von himmlischen Wassern befruchtet, Gottes Werke hienieden (v. 24), näml. die pflanzlichen, tragen und von denen die Erde satt wird. Es wächst näml. Pflanzennahrung sowohl für das Vieh als für den Menschen. Der D. denkt bei עֵשֶׂב an die Culturpflanzen, bes. das Getreide, und fügt deshalb עֲבֹדַת hinzu. Die Uebers.: für den Dienst d. i. Bedarf des M. ist unmöglich (vgl. 1 Chr. 26, 30).

In der 4. Dekade kommt der D. auf die 3 Hauptculturpflanzen: Getreide, Wein und Oelbaum, und dann auf die gleichfalls vom Regen getränkten Waldbäume und die dort und überhaupt im Gebirg wohnhaften Thiere:

Hervorzubringen Brot aus der Erde
[15] **Und dass Wein erfreue des Sterblichen Herz,**
Glänzend zu machen das Antlitz von Oel
Und dass Brot das Herz des Sterblichen stütze.

---

[1]) So jedoch auch der Talmud *b. Thaanith* 10[a]: „Die oberen Wasser hangen durch das Allmachtwort in der Schwebe und ihre Früchte (פירותיהם) sind die Regenwasser".

[16] Satt werden die Bäume Jahawâh's,
Libanons Cedern, die er gepflanzt hat,
[17] Woselbst Vöglein nisten,
Der Storch auf Cypressen sein Haus hat —
[18] Berge, die hohen, für die Gemsen,
Felsen eine Zuflucht für die Klippdachse.

Subj. zu לְהוֹצִיא ist nicht der ackerbauende Mensch, sondern Gott mittelst solcher menschlichen Pflege (עֲבֹדָה). Die Infinitivconstr. geht beidemal, wie z. B. Jes. 13, 9., in das *v. fin.* über Ew. §. 350[b], so dass man also nicht zu übers. hat *et vinum quod exhilarat.* Man vgl. zu dieser Aussage vom Wein Koh. 10, 19. Sir. 40, 20 u. viele Stellen Jesaia's, bei welchem der Wein der Repräsentant aller natürlichen Freudenquellen ist. Dass מִשֶּׁמֶן *prae oleo* bed., ist ein alter mit Recht von Böttcher in „Proben" und „Aehrenlese" bekämpfter Irrthum, welcher dem D. eine in diesem Zus. geschmacklos störende Erwähnung des Oels aufbürdet. Brotkorn, Wein, Oel sind als die drei vorzüglichsten unter menschlicher Mitwirkung von Gott dargereichten Landeserzeugnisse genannt. Vom Oel macht Gott das Angesicht glänzend oder heiter, nicht mittelst Salbung, sondern dadurch dass es die Schmackhaftigkeit und Nahrhaftigkeit der Speisen erhöht. In 15[c] steht לְבַב אֱנוֹשׁ nicht wie 15[a] hinter, sondern vor dem V., weil לבב als Inneres dem פנים als Aeusserem gegenübertritt (Böttch.). In v. 16 geht שׂבע auf die Sättigung infolge des Regens, im Grunde nicht sinnverschieden von שֹׂבַע v. 13, das eine Mal von der Nahrung, die der Regen den Bäumen unmittelbar, das andere Mal von der Nahrung, die er der Erde d. i. den sie bevölkernden Wesen mittelbar gewährt. Die „Bäume Jehovas" sind die vor andern ihres Schöpfers Majestät bekundenden. אֲשֶׁר־שָׁם geht auf diese Bäume Jehova's, von denen erst die Cedern und dann die Cypressen beispielsweise genannt werden. Sie sind Nist- und Wohnort kleiner und grosser Vögel, aus denen der Storch hervorgehoben wird, welcher als πτηνῶν εὐσεβέστατον ζῶον (Babrios Fab. XIII), als *avis pia* (*pietaticultrix* bei Petron. 55, 6) d. i. wegen seines Familiensinns חֲסִידָה genannt wird.[1] Die Fürsorge Gottes für Beherbergung der Thiere führt den D. von den Bäumen zu den Bergen und Felsen mit ihren unerreichbaren Höhen und unzugänglichen Schlupfwinkeln.

---

[1]) s. Masius Naturstudien S. 76 Aufl. 3. 1857. Knobel zu Lev. 11, 19 versteht unter חסידה den Reiher, aber vom Familiensinn des Reihers erzählt das Alterthum nichts. Dagegen ist der langbeinige Aasgeier *vultur percnopterus* hierin der Bruder des Storchs. Er heisst wegen seiner *στοργή* רָחָם (رخم) und wird von den Alten bezeichnend der Bergstorch *ὀρειπελαργός* genannt.

הַגְּבֹהִים bei dem artikellosen Subst. ist Appos. יְעֵלִים (Kletterer von עָלָה) sind Steinböcke und Gemsen; שְׁפַנִּים die dem Murmelthiere ähnlichen Klippdachse, südarab. وَبْر (s. Kn. zu Lev. 11, 5 f.), *hyrax syriacus* (zur Untersch. vom afrikanischen). Das Kaninchen liesse sich Lev. 11, 5. Dt. 14, 7 auch verstehen, denn es hat 4 Zehen, nicht minder aber der *hyrax*, denn er hat eine eigenthümliche nicht doppel-, sondern mehrspaltige Hufbildung.

Dass dem D. die Folge der Schöpfungstage vor der Seele steht, zeigt die 5. Dekade, denn offenbar geht er hier von dem 3. Tagewerk zum 4., den leuchtenden Himmelskörpern, über:

> [19] **Er hat gemacht den Mond zu Zeitenmessung,**
> **Der Sonnenball weiss seinen Niedergang.**
> [20] **Setzest du Finsterniss, so wirds Nacht,**
> **Drin regt sich alles Wild des Waldes.**
> [21] **Die jungen Leu'n brüllen nach Raube**
> **Und gehn zu verlangen von Gott ihre Speise.**
> [22] **Geht die Sonne auf, so ziehn sie sich zurück**
> **Und an ihre Wohnstatt legen sie sich nieder.**
> [23] **Ausgeht der Mensch zu seinem Tagwerk**
> **Und zu seiner Arbeit bis Abend.**

Der Mond wird zuerst genannt, weil der D. dem Nachtgemälde das Tagesgemälde folgen lassen will, auch weil der Mond zur Zeit des D., wo man das Jahr zwar nicht ganz unabhängig vom Sonnenlauf, aber doch vorzugsweise nach dem Mondlauf bestimmte, das kalendarische Hauptgestirn war. מוֹעֲדִים (von יָעַד bestellen, anberaumen) sind Zeittermine und zwar monatliche, der Hauptmesser dieser ist der Mond (wobei bes. an die mondkalendarischen Monatsdata Lev. 23, 4 der um den Wochensabbat als aller Feiertage Centrum sich gruppirenden Feste gedacht ist vgl. Sir. 43, 7 ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς), so wie der Sonnenball, wohl wissend wann er untergehn soll, der unfehlbare Messer des Tages ist. In v. 20 geht die Schilderung, die durchweg angesichts Gottes zu seiner Ehre geschieht, in Anrede über: zwei jussivische Futt. (תָּשֶׁת, וִיהִי) bilden Protasis und Apodosis eines Bedingungssatzes nach Ges. §. 128, 2. Es kommt nur auf Gottes Wollen an, so wirds Nacht und das wache Leben des Wildes beginnt sich zu regen. Beispielsweise werden die Löwen und zwar der Poesie gemäss, welche die Dinge an ihren äussersten Spitzen wie an ihren untersten Fasern erfasst, die כְּפִירִים genannt. Die jugendkräftigen Leuen brüllen da nach Raub und *flagitaturi sunt a Deo cibum suum*. So ist nach Ges. §. 132 Anm. 1 zu erklären; der Inf. mit לְ ist elliptischer Ausdruck des *fut. periphrast.*, wird aber in

der jüngern Sprache in Annäherung an das Aram. variirender Ausdruck des *fut.* überhaupt. Das Gebrüll der Löwen und ihr Ausgehn auf Beute ist ein Ansuchen an Gott, das er selbst in ihre Natur gelegt hat. Mit Sonnenaufgang wird die Gestalt der Dinge plötzlich eine andere. שֶׁמֶשׁ ist hier, wo der D. die Personification (vgl. Ps. 19) fallen lässt, Fem., der Tag, der mit Sonnenaufgang anbricht, ist die Zeit des Menschen. Im Ausdruck erinnern v. 21—23 an Iob 24, 5.

Obgleich der D. schon Manches über die Thierwelt gesagt hat, so ist doch klar, dass er nun, indem er das Meer mit seinen kleinen und grossen Thieren und Gottes des allesbedingenden Fürsorge für alle selbstlebendigen Wesen ins Auge fasst, in den Bereich des 5. u. 6. Schöpfungstags übergeht. Diese 6. Gruppe überschreitet gemäss ihrem reicheren Inhalt den Umfang der bisherigen:

[24] Wie zahlreich sind deine Werke, Jahawâh,
Allesammt hast mit Weisheit du ausgeführt,
Voll ist die Erde deiner Geschöpfe!
[25] Das Meer da, gross und weitumfassend —
Dort wimmelts von Leben, unzählbarem,
Kleinen Thieren nebst grossen.
[26] Dort bewegen sich Schiffe einher,
Der Leviathan da, den du gebildet, drin zu spielen.
[27] Alle Wesen auf dich harrn sie,
Dass du ihnen gebest ihre Speise zur rechten Zeit.
[28] Du gibst ihnen, so lesen sie auf,
Thust deine Hand auf, so werden sie satt von Gutem.
[29] Du verbirgst dein Antlitz, so werden verstört sie,
Du ziehst ein deinen Odem, so verhauchen sie
Und zu ihrem Staube kehren zurück sie.
[30] Du entsendest deinen Odem, so werden sie erschaffen,
Und du erneuerst die Gestalt des Erdbodens.

Man übers. v. 24 nicht: wie gross sind deine Werke, was מַה־גָּדְלוּ heissen würde 92, 6.; es ist ihre grosse Menge gemeint, bei welcher doch jedes Einzelne seine besondere zweckgemässe Einrichtung hat und alle, sich gegenseitig dienend, ineinandergreifen. קִנְיָן, welches von קָנָה hervorbringen und erwerben sowohl Hervorbringung als Erwerbung bed., hat hier sicher erstere Bed. (LXX *τῆς κτίσεώς σου*, richtiger *τῶν κτισμάτων σου*): voll von Geschöpfen, welche die Namensspuren ihres Schöpfers (קֹנֶה) an sich tragen. Das Meer insbes. ist eine Welt sich regender zahlloser Wesen (69, 35). זֶה חַיִּים bed. nicht dieses Meer, sondern das Meer da Ew. §. 183ᵃ. בּוֹ v. 26 bez. sich auf das Meer (wie בּוֹ v. 20 auf die Nacht), wie auch Saadia übers. (فيه *in eo*) und Ew. (Beiträge 1, 65) gegen Hitz. richtig er-

klärt, weil das frohe Leben und Treiben der Geschöpfe geschildert werden soll, mit Recht gegen Iob 40, 29 auf Iob 40, 20 verweisend.[1] In כֻּלָּם v. 27 erweitert sich der Gesichtskreis vou deu Thiereu des Meeres auf alle lebeude Wesen der Erde insgemeiu, vgl. die Lehnstelle 145, 15 uud auch 147, 9. כֻּלָּם bed. mit Vermischung des Suff. geradezu: allesammt und בְּעִתּוֹ desgleichen, wie z. B. Iob 38, 32., mit Verwischung des Suff.: wenn es Zeit dazu ist (Olsh.). Aller Wesen Bestehen, Vergeben, Entstehen ist bedingt durch Gott. Seine Hand versorgt alles, die Zukehr seines Antlitzes erhält alles, sein Odem, der schöpferische, schafft uud verjüngt alles. Der Lebensgeist der einzelnen Creatnren ist die Setzung des göttlichen Geistes, der über deu Urgewässern webte und das Chaos zum Kosmos umschnf. תֹּסֵף v. 29 ist s. v. a. תֹּאסֵף Ges. §. 68, 2. Die *futt. energica* von v. 27 an mit ihrem Ton auf *ultima* erhöhen den Eindruck der Schilderung. Bei v. 29 erinnert man sich an die ähnliche Stelle von minder originellem Klang in den Reden Elihu's Iob 34, 14 f.

Der Verf., vou v. 27 an das 6. Tagewerk betrachtend, redet von allem hienieden Lebendigen mit Einschlnss des Menschen. Nicht mit Unrecht hat Hgst. bemerkt, dass v. 38 ילקטון an die Mannaspendung und v. 39 יגועון an die Sündflut erinnert. Ans dieser Katastrophe ging die Erde mit neugeschaffenen Bewobnern und verneutem Gesicht hervor, wobei zu bedenken, dass die Schrift die Welterhaltuug als fortgehende, obwohl vermittelte Schöpfung ansieht, dass sie Zeugung und Schöpfung in die engste verwandtschaftliche Beziehung setzt und dass ihr die Sündflut als ein zur Herstellung der gegenwärtigen Naturwelt mitgehöriger Factor gilt. Demgemäss gestaltet sich denn auch die dem Schöpfungssabbat entsprechende 7. Gruppe des Liedes:

> [31] **Es währe die Herrlichkeit Jahawâh's auf ewig,**
> **Es freue sich Jahawâh seiner Werke,**
> [32] **Er, der die Erde anblickt, so zittert sie,**
> **Anrührt die Berge, und sie rauchen.**
> [33] **Ich will singen Jahawâh lebenslang,**
> **Harfnen meinem Gott so lang ich bin.**
> [34] **Mög' ihm annehmlich sein mein Sinnen,**
> **Ich, ich will freun mich Jahawâh's.**

---

[1]) Der jüdisch-traditionellen Erklärung nach ist Gott selbst der mit dem Leviathan spielende, s. über diesen mythologischen Wahnwitz *Aboda Sarah*, übers. u. mit Anm. begleitet von F. Chr. Ewald (in London), Nürnberg 1856 S. 20.

[35] Mögen schwinden Sündhafte von der Erde
Und Frevler nicht mehr sein —
Benedeie meine Seele Jahawâh,
Halleluja.

Der D. wünscht, dass die Herrlichkeit Jehova's, welche er auf seine Geschöpfe gelegt hat nnd welche ihm von diesen in Wiederstrahl und Wiederhall znrückgegeben wird, ewig bestehen und dass seine Werke immer so beschaffen sein mögen, dass er, der sie nach vollbrachtem Sechstagewerk sehr gut befand nnd sich in die Ruhe der Befriedigung znrückzog, sich ihrer frenen könne, denn wenn sie aufhören ihm Freude zn machen, so kann er sie ja vertilgen, wie er in der Sündflut gethan, da er immer noch derjenige ist, der durch einen Blick die Erde in Beben nnd durch eine Berührung die Berge in Brand versetzen kann (וַתִּרְעָד von der Folge des Anblickens wie Am. 5, 8. 9, 6 und וְיֶעֱשָׁנוּ von dem gleichzeitig mit dem Anrühren Geschehenden wie Sach. 9, 5 vgl. zu Hab. 3, 10). Der D. aber will es seinerseits an Verherrlichnng Jehova's nicht fehlen lassen, indem er, so lange er lebt, es zu sciner eig. Lebensanfgabe macht, seinen Gott singend und musicirend zu preisen (בְּחַיָּי in meinem Leben, dieses damit ausfüllend, vgl. Bar. 4, 20 *ἐν ταῖς ἡμέραις μου*). Möchte dieses stille nnd laute Sinnen anf Gottes Ehre Ihm angenehm sein (עָרֵב עַל, wie טוֹב עַל, jüngerer Sprachgebranch), möchte Jehova sich seiner freuen können, wie er für seine Person sich Jehova's freuen will. Zwischen אשׂמח v. 34 nnd ישׂמח v. 31 besteht eine bedeutsame Wechselbez., wie zwischen Sabbat der Creatnr in Gott nnd Sabbat Gottes in der Creatur. Wünscht der Psalmist, dass Gott Freude haben möge an seinen Werken, nnd sncht er an scinem Theil Gotte Freude zu machen nnd seine Freude zu haben an Gott, so ist er auch zu dem Wunsche berechtigt, dass die ihre Freude am Bösen haben nnd statt Gottes Freude Gottes Zorn erregen, von der Erde hinweggeränmt werden mögen (יִתַּמּוּ vgl. Num. 14, 35), denn sie sind dem Zweck der gnten Schöpfung Gottes entgegen, gefährden ihren Bestand, verkümmern die Freude der Geschöpfe. Es heisst nicht: mögen schwinden die Sünden, sondern die Sünder, aber dic Personen sind nicht an sich, sondern eben als solche gemeint, in denen die Sünde persönliche Existenz hat, denn andere Existenz der Sünde als die persönliche gibt es nicht.[1]

[1]) In der Nachbarschaft des Rabbi Mêir — wird *b. Berachoth* 10ᵃ erzählt — wohnte freches Gesindel, das ihm viel Herzleid verursachte. Er flehte ihrethalben um Barmherzigkeit, dass sie stürben. Da sagte seine Gattin Beruria zu ihm: Was

Mit „Benedeie, meine Seele, Jahawâh“ kehrt der Ps. zu seinem Eingang zurück, und an diese Selbstaufforderung schliesst sich das alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordernde Halleluja, welches in Handschriften bald הַֽלְלוּ־יָהּ bald הַֽלְלוּ יָהּ ohne *Makkef* bald הַֽלְלוּיָהּ als Ein Wort, immer aber (wenn nicht incorrekt) mit *He mappic.* geschrieben wird.[1] Talmud und Midrasch bemerken, dass dies das erste Halleluja im Psalter ist und in bedeutsamer Weise sich mit der Aussicht auf den schliesslichen Sturz der Bösen verbindet. Ben-Pazzi zählt *b. Berachoth* 10ª bis zu diesem Halleluja 103 פרשׁיות (Abschnitte), indem Ps. 1 und 2 als Eine פרשׁתא gerechnet werden.

PSALM CV.

Ein anderer mit הללויה schliessender Ps., welcher die Reihe der Hodu-Psalmen oder, wie man auch sagen kann, die Reihe der *Confitemini* eröffnet; wir nennen so nur diejenigen Ps., die mit הודו beginnen (105. 107. 118. 136), so wie wir die mit הללויה beginnenden (106. 111—113. 117. 135. 146—150) Halleluja-Ps. nennen.[2]

Das Festlied, welches David nach 1 Chr. 16, 7 bei Niedersetzung der Bundeslade und Eröffnung des Gottesdienstes auf Zion Asaph und seinen Brüdern zur musikalischen Ausführung übergab, ist seinem ersten Theile nach (1 Chr. 16, 8—22) aus unserem Ps. (v. 1—15) entnommen, worauf dann als zweiter Theil Ps. 96 folgt und mit Ps. 107, 1. 106, 47. 48 geschlossen wird. Hitz. hält das Festlied beim Chronisten für das Original und die betreffenden Psalmparallelen für

denkst du? Er berief sich auf Ps. 104, 35. Sie entgegnete: heisst es denn חוטאים? Nein, חטאים. Und lies nur weiter gegen Ende des Verses: ורשׁעים עוד אינם. Wenn die Sünden aufhören werden, gibts auch keine Frevler mehr, so bitte also ihrethalben um die Barmherzigkeit, dass sie bussfertig umkehren! Man sieht: der Text war noch nicht vocalisirt; Beruria glaubte חֲטָאִים lesen zu müssen. Eine Variante des handschriftlich überlieferten *text. receptus* ist das nicht.

[1]) Rab beruft sich *b. Pesachim* 117ª auf ein von ihm gesehenes תילי דבי חביבי (Psalterium der Schule Chabibi), in welchem הללו auf der einen und יה auf der anderen Zeile stand. Ebendas. beruft sich Rab Chasda auf ein von ihm gesehenes תילי דבי רב חנין, in welchem das zwischen zwei Ps. stehende הללויה, welches entw. als Schluss des vorigen oder als Anfang des folg. gelten kann, באמצע פירקא in der Mitte zwischen beiden geschrieben stand. In dem als Ein Wort geschriebenen הללויה wird יה nicht als eig. Gottesname, sondern nur als den Begriff des הללו verstärkender Zusatz angesehen, wie in במרחביה 118, 5 (lobet ihn möglichst), s. Geiger, Urschrift u. Uebers. der Bibel S. 275.

[2]) Hierin abweichend von Zunz, Gottesd. Vorträge der Juden S. 17. Im Cod. 19 der Stiftsbibliothek in St. Gallen fand ich diese Ps. als *alleluiatici* aufgezählt.

Absenker. „Der Chronist — sagt er — gebiert dort mit Mühe und darum selbst fremde Hülfe ansprechend ein Lied für eine todte Vergangenheit.“ Ew. (Jahrb. 6, 24) sieht in diesem Kunststück Hitzigscher. Kritik einen Beweis, dass „der im Irrthum sich versteinernde Sinn alles zu verdrehen fähig ist.“ Und in der That: obgleich Ew. die gesammte selbstständig neben ihm arbeitende Wissenschaft wie ein Reich von Versteinerungen ansieht, so ist doch in diesem Falle sein Urtheil nicht unbillig. Mit besserem Recht, als Hitz., halten Ew. Bertheau Dillmann jenes Festlied für eine zu bestimmtem Zwecke veranstaltete Zusammenstellung von Theilen schon vorhandener Lieder. Es lässt sich aber nicht entscheiden, ob der Chronist diese Zusammenstellung selber veranstaltet oder schon in seinem Hauptquellenwerk, dem Midrasch des Königsbuchs, vorgefunden hat. Von der Voraussetzung aus, dass die Psalmen sämmtlich davidisch sind (wie alle Mischle salomonisch), weil David die gottesdienstliche Psalmenpoesie geschaffen hat, ist in jenem Festliede der Versuch gemacht, die damalige Eröffnnng des sionitischen Cultus in davidischen Psalmenklängen zu vergegenwärtigen [1].

Inhaltlich schliesst sich Ps. 105 dem die Gesch. Israels recapitulirenden Asaphps. 78 an. Die Recapitulation geschieht aber hier nicht in didaktischer Absicht, sondern in hymnischer nnd geht nicht über Mose nnd Josua hinab. Ihre Quelle ist gleichfalls die Thora, wie sie nns vorliegt. Der D. fasst kurz zus. nnd kleidet in poetisches Gewand was die Thora erzählt. Strophen lassen sich nicht unterscheiden, was auch nicht befremdet.

Der D. beginnt mit dem Aufruf zu weithin in die Völkerwelt erschallendem Lobe des wunderbar in That und Wort der Gründungsgeschichte Israels offenbar gewordenen heilsgeschichtlichen Gottes:

[1] Danket Jahawâh, prediget seinen Namen,
Macht kund unter den Völkern seine Thaten.
[2] Singet ihm, harfnet ihm,
Besprechet alle seine Wunder.
[3] Rühmt euch seines heiligen Namens,
Es freue sich das Herz der Suchenden Jahawâh.
[4] Bemüht euch um Jahawâh nnd seine Machtwehr,
Suchet sein Angesicht je und je.
[5] Gedenket seiner Wunder, die er vollführt,
Seiner seltsamen Thaten und der Richtersprüche seines Mundes,
[6] O Same Abrahams seines Knechts,
Söhne Jakobs, seine Erkornen.

[1]) Die einen Theil des jüdischen Morgengebets bildenden sogen. פְּסוּקֵי דְזִמְרָה beginnen mit diesem Hodu nach dem Texte des Chronisten, s. zu Ps. 146.

Die heilsgeschichtliche Offenbarung Jehova's in der Vor- und Anfangsgesch. Israels soll Gemeingut aller Völker werden, und das wird sie durch Bekenntnisseifer und Glaubenstreue Israels, wozu der Ps. aufruft. 'הוֹדָה לְה wie 33, 2. 75, 2 von Gotte dargebrachtem Lob- und Dankbekenntniss (vgl. *seq. acc.* 18, 50. 57, 10). 'קָרָא בְשֵׁם ה beim Namen J's rufen = ihn ausrufen oder verkündigen (vgl. Ex. 33, 19. 34, 5 mit ebend. 35, 30) von feierlicher gottesdienstlicher Bezeugung J's in Predigt, Gebet und Opfer; Symm. κηρύσσετε. שִׂיחַ בְּ vereinigt die Bedd. bedenken und besprechen. Die gewünschte Herzensfreude ist die Bedingung freudigen Aufthuns des Mundes, so wie Israels eigne unverrückte Zukehr zu Jehova die Bedingung alles heilsamen Erfolges ist, denn sein עֹז durchbricht alle Gefahren, sein פָּנִים lichtet alles Dunkel. Der Aufruf richtet sich an Abrahams und Jakobs Nachkommen, die, weil sie es nicht blos κατὰ σάρκα sind, die ἐκλεκτοί des Gottes heissen können, an dessen Wunderthaten und Richtersprüche sie denken sollen. מִשְׁפְּטֵי־פִיו bez. sich wohl nicht auf die den Wundern des Auszugs gefolgte Gesetzgebung, sondern, wie aus v. 7 zu folgern, auf richterliche Aussprüche, die sich unhintertreiblich vollzogen, insbes. an den Aegyptern, ihrem Pharao und ihren Göttern. Der Chron. hat פִּיהוּ und זֶרַע יִשְׂרָאֵל, Letzteres weil 'עֶבֶד ה ein üblicherer Beiname Israels als Abrahams (des 'אֹהֵב ה) ist, vgl. jedoch Gen. 26, 24.

Der D. beginnt nun selbst dasjenige zu thun wozu er Israel ermuntert und geht mit seinem Lobpreis auf die Grundlage des Volkes Gottes zurück, den mit den Patriarchen geschlossenen Verheissungsbund:

[7] Er, Jahawâh, ist unser Gott,
Ueber alle Lande gehen seine Gerichte.
[8] Er gedenkt auf ewig seines Bundes,
Des Wortes, das er festgesetzt tausend Geschlechtern,
[9] Das er abgeschlossen mit Abraham,
Und seines Schwurs an Jischak,
[10] Und hat es hingestellt Jakob als Beschluss,
Israel als ewigen Bund,
[11] Sagend: „Dir geb' ich das Land Canaan
Als Schnur eures Erbes."

Da von Jehova bisher die Rede war, so ist nicht zu übers.: Er ist J., sondern Er, Jehova, ist unser Gott (wir seine Erwählten). Sein Walten reicht aber über die Schranke Israels hinaus, es erstreckt sich über die ganze Erde. Ebendeshalb ist die Erwählung Israels ein Werk der Gnade von weltumfassender Bed. Sie ruht auf

dem mit Israels grossen Anherren geschlossenen unverbrüchlichen Bunde, welcher die Verheissung erblichen Besitzes Canaans zu seinem wesentlichen Inhalt hat. Dieses Bundes gedenkt er in alle Zukunft, so dass Exil und staatliche Unselbstständigkeit nur zeitweilige Ausnahmszustände sein können. צִוָּה hat hier, da von einer Verheissung, keiner Forderung die Rede ist, seine eig. Bed. festsetzen, stiften. לְאֶלֶף דּוֹר ist aus Dt. 7, 9. Und da דָּבָר das Bundesverheissungswort ist, so kann אֲשֶׁר כָּרַת fortgefahren werden, obwohl man sonst nur כָּרַת בְּרִית icere foedus zu sagen pflegt. Mit Bez. auf Gen. 22, 16 heisst das Bundesverheissungswort שְׁבוּעָה. Der Schwur auf Moria ist ein auf die nach wie vor ergangene Verheissung gedrücktes Siegel. לְיִשְׂחָק (Chr. לְיִצְחָק) wie Am. 7, 9. Jer. 33, 26. An זָכַר (Chr. זִכְרוּ) schliesst sich וַיַּעֲמִידֶהָ an; das Suff. ist neutrisch gemeint und weist auf das Folgende: dies dass Canaan Israels Erbland sein soll. Von Abr. bewegt sich die Schilderung zu Isaak und von da zu Jakob-Israel fort, welcher als Vater der Zwölfe näher als die beiden andern das werdende zwölfstämmige Volk selbst ist; deshalb kann in der Verheissung v. 11 der Plur. mit dem Sing. wechseln. אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן (Chr. ohne את) ist Objekts- und חֶבֶל נַחֲלַתְכֶם Prädicatsacc.: das Land C. als mit der Messschnur zugemessenes Gebiet eures erbeigenen Besitzes (78, 55).

Der D. besingt nun die göttliche Bewahrung, welche über den geringen Anfängen Israels waltete, indem sie die Patriarchen auf ihren Wanderungen unantastbar machte:

[12] Als sie waren zu zählende Leute,
Gar winzig und darin pilgernd,
[13] Und einherzogen von Nation zu Nation,
Von einem Reiche zu andrem Volke:
[14] Liess er Menschen nicht zu sie zu bedrücken
Und züchtigte ihrethalben Könige:
[15] „Tastet meine Gesalbten nicht an
Und meinen Propheten thut nichts zu Leid!"

Zahl-Leute sind leicht zu zählende; ich bin מְתֵי מִסְפָּר, sagt Jakob Gen. 34, 30.; mein Ahn — sagt nach Dt. 26, 5 der die Fruchterstlinge darbringende Israelit — liess sich in Aeg. nieder בִּמְתֵי מְעָט. Hier ist כִּמְעַט s. v. a. *perpauci*, *ὅσον ὀλίγον* (= *τοσοῦτον ὅσον ὀλίγον* so viel als wenig ist), eig. wie eine Wenigkeit, nur so eine Wenigkeit; es bed. geradezu geringfügig, unbedeutend, werthlos (Spr. 10, 20). בָּהּ geht auf Canaan. Wohlbedacht wechseln v. 13 גּוֹי und עַם, jenes bed. die durch Abstammung, Sprache, Wohnland, Herkommen verbundene Masse, dieses das durch Einheit des Regiments verbundene

Volk.[1] Der Nachsatz beginnt erst v. 14. Anders beim Chr., der בְּהְיוֹתְכֶם liest; bei dieser LA gehört v. 12 noch zu voriger Grnppe: indem er sagte ... nnd so sagte, als ihr noch waret. Aber nach nnserem Texte setzt sich in וַיִּתְהַלְּכוּ die Infinitivconstr. בִּהְיוֹתָם fort. Gleichgültig ist die Variante וּממלכה statt ממלכה, auch לְאִישׁ statt אָדָם bei הניח ist nicht minder klassisch (vgl. Koh. 5, 11 mit Ex. 32, 10. 2 S. 16, 11), aber וּבִנְבִיאַי statt וְלִנְבִיאַי bei תרעו ist beispiellos.[2] Der D. hat bei v. 14 bes. dic drei Geschichten von der Bewahrung der Patriarchenfrauen im Sinne: die ägyptische von Sara Gen. c. 12 und die beiden philistäischen von Sara und Rebckka Gen. c. 20. 26. In der mittleren erklärt Gott den Patriarchen für einen נביא Gen. 20, 7. Danach und nach Gen. c. 17., wo Abram znm Vater von Völkern und Königen und Sarai zur Fürstin geweiht wird, gestaltet sich das warnende Gotteswort, das ihr Talisman war. מְשִׁיחִים heissen sie als gotterkorne Fürsten und נְבִיאִים als Sprecher Gottes (vgl. Ex. 7, 1 f. mit 4, 15 f.), also als Empfänger nnd Mittler göttlicher Offenbarung. Dass die nrspr. Bed. von נביא eine passive sei (Besprndelter d. i. Geistbegabter, Inspirirter), wie Hölemann (Bibelstudien 1, 157 f.) annimmt, lässt sich ans dem hier parall. משיח nicht schliessen, viell. bed. es, wenn anders נבא Nebenform von נבע ist: Sprudler d. i. Sprecher vermöge gewaltigen inneren Triebes und Dranges; möglich aber auch, dass es von √ בא = פה, פח allerdings nrspr. passive Bed., näml. die eines Inspirirten hat, womit sowohl Ex. 7, 1 vgl. 4, 15 f. als der Gebranch des *N.* trefflich zusammenstimmt.[3]

Der D. besingt nun weiter die durch die wundersame Führnng Josephs herbeigeführte Verpflanznng der Familie Jakobs nach Aeg. nnd ihr dortiges Heranwacbsen zu einem grossen mächtigen Volke:

> [16] **Da rief er herbei Hungersnoth über das Land,**
> **Jeglichen Stab des Brotes zerbrach er.**

---

[1]) Deshalb sagt ein König עַמִּי, nicht גּוֹיִי, und nur zweimal kommt גוי mit Suff. vor, die sich auf Jehova bez. (106, 5. Zeph. 2, 9); deshalb ist גוי öfters neben עַם das edlere Wort z. B. Dt. 32, 21. Jer. 2, 11; deshalb tritt עַם öfter zu גוי als dignitatives Prädicat Ex. 33, 13. Dt. 4, 6., deshalb stehen גּוֹיִם und עַם ה׳ einander entgegen, s. den in Erläuterung von Synon. trefflichen hebr. Comm. über Jesaia (zu Jes. 1, 4) von Malbim, Krotoschin 1849. 8.

[2]) Beiläufig machen wir darauf aufmerksam, dass das ב von במשיחי im Psalter, weil *Merca* vorausgeht, ohne *Dag.*, beim Chronisten, weil *Paschta* vorausgeht, mit *Dag.* geschrieben ist. Der Vers ist beim Chron. durch *Zakef* getheilt, hier durch *Athnach*, denn *Athnach* der dichterischen Acc. hat den Werth von *Zakef* der prosaischen.

[3]) Im Arabischen ist *nebî* entschieden eine Aktivbildung, s. darüber Fleischer in meinem Comm. zur Genesis S. 634 – 636.

[17] **Er sandte vor ihnen her einen Mann,**
Als Sklave ward verkauft Joseph.
[18] **Man zwängte in Fesseln seine Füsse,**
In Eisen kam hinein seine Seele,
[19] **Bis zur Zeit, da eintraf sein Wort:**
Die Rede Jahawâh's ihn erprobt hatte.
[20] **Es sandte der König und löste ihn,**
Der Völkerherrscher und entfesselte ihn,
[21] **Setzte ihn zum Herrn seinem Hause**
Und zum Herrscher über all sein Besitzthum,
[22] **Zu binden seine Fürsten in eigner Vollmacht**
Und seine Aeltesten zu unterweisen.
[23] **So kam Israel nach Aegypten**
Und Jakob herbergte im Lande Cham.
[24] **Und er machte fruchtbar sein Volk gar sehr**
Und machte es gewaltiger als seine Gegner.

Hungersnoth herbeirufen ist auch historischer Prosa-Ausdruck 2 K. 8, 1.; desgleichen ist „des Brotes Stab zerbrechen“ ein uralter Tropus Lev. 26, 26., Stab des Brotes ist der Stab (Stütze, Unterhalt), der für den Menschen das Brot ist. Dass Josephs Verkaufung, providentiell angesehen, eine Voraussendung war, sagt er selbst Gen. 45, 5. Das Keri רַגְלוֹ meint nicht einen von beiden Füssen, sondern bringt diese (obwohl ohne ersichtlichen Grund) ebenso auf eine höhere Einheit der Vorstellung, wie wenn עֵינוֹ Koh. 4, 8 für עֵינָיו gesagt wird. Dass seine Seele in Eisen (107, 10) kam, will sagen, dass er in eisernen Ketten an sein Leben gehende Leiden auszustehen hatte. Die Haft (freilich nur anfangs so hart) währte wohl über 10 J., bis Josephs Wort eintraf, näml. das Wort von seiner in Träumen ihm geoffenbarten Erhöhung (Gen. 42, 9). Oder ist das Suff. auf Jehova, den im 2. Gl. genannten, zu bez.? Nach 107, 20 ist dies um so wahrscheinlicher, als dieser Ps. allen Spuren nach mit 105 Einen Verf. hat. Also: bis Sein (Gottes) Wort kam, bis es gleichsam sich gestellte, das lang ersehnte, um sein Versprechen einzulösen. Es ist das Gotteswort, welches erst als Engel der Verheissung zu Joseph kam und nun als Engel der Erfüllung des Verheissenen (s. zu 107, 20). Ebendiese verheissende Gottesoffenbarung heisst hier אִמְרַת ה'. Sie hatte ihn zuvor zu schmelzen, zu prüfen und zu läutern (צָרַף wie 17, 3 u. ö.), indem er nicht erhöht werden sollte, ohne im Stande tiefer Erniedrigung nicht wankende Treue und nicht zagende Zuversicht bewährt zu haben; die göttliche אִמְרָה ist als lebendige wirksame Macht gedacht wie 119, 50. Die Darstellung der Erhöhung beginnt wie Gen. 41, 14 und schliesst sich übri-

gens eng an Gen. 41, 39—41. 44., wonach nicht zweifelhaft sein kann, dass בְּנַפְשׁוֹ s. v. a. בִּרְצוֹנוֹ ist: er sollte durch seine Seele d. i. sein Wollen die Fürsten Pharao's binden d. i. in Schranken weisen und halten; בְּנַפְשׁוֹ ist wesentlich s. v. a. עַל־פִּיךָ Gen. 41, 40 (s. Psychol. S. 160). Zufolge dieser Erhöhung Josephs kam denn Jakob-Israel nach Aeg. und herbergte d. i. weilte da wie eingekehrt; denn einkehren = sich wohin sammeln, zurückziehen (verw. אָגַר, יָגַר) ist viell. die nrspr. Bed. von גּוּר (Fürst HW. n. Hupf. zu 56, 7). Aeg. heisst hier Cham-Land wie 78, 51., im einheimischen Sinne nach Plutarch das schwarze Land von der dunkelaschgrauen Färbung, welche der abgesetzte Nilschlamm dem Boden gibt. Dort ward Israel ein zahlreiches nnd gewaltiges Volk Ex. 1, 7. Dt. 26, 5., gewaltiger als die Aegypter selber.

Es folgt nun die Erzählung des Auszuges aus Aegypten nach den über dieses ergangenen Plagen:

[25] Er wandelte ihr Herz, zu hassen sein Volk,
Arglist zu üben an seinen Knechten,
[26] Sandte Mosen seinen Knecht,
Ahron, den er auserkoren.
[27] Sie stellten hin unter sie Thatsachen seiner Zeichen
Und seltsame Erscheinungen im Lande Cham.
[28] Er sandte Finsterniss, da ward es finster,
Und sie vollzogen unweigerlich seine Befehle.
[29] Er wandelte ihre Gewässer in Blut
Und tödtete so ihre Fische.
[30] Hervorwimmelte ihr Land Frösche
In die Gemächer ihrer Könige.
[31] Er sprach, da kam die Bremse,
Stechmücken in ihre ganze Markung.
[32] Er machte ihre Regengüsse zu Hagel,
Flammenfeuer gabs in ihrem Lande,
[33] Und er schlug nieder ihren Weinstock und Feigenbaum
Und zerbrach das Gehölz ihrer Markung.
[34] Er sprach, da kam die Heuschrecke
Und das Hüpfepferd ohne Zahl,
[35] Und frass alles Kraut in ihrem Lande
Und frass die Frucht ihres Bodens.
[36] Dann schlug er nieder alles Erstgeborne im Lande,
Die Erstlinge all ihrer Zeugungskraft,
[37] Und führte sie aus mit Silber und Gold,
Und war unter seinen Stämmen kein Strauchelnder.
[38] Es freute sich Aegypten ob ihres Auszugs,
Denn befallen hatte sie Graun vor ihnen.

An מִצְרָיִם v. 24 schliesst sich v. 25 an, welcher sagt, wie sie

Israels Feinde geworden. Es war mittelbar Gottes Wirkung, indem er seinem Volke steigende Macht verlieb, welche ihre Eifersucht erregte. Die Arglist bestand vor allem in der durch Tödtung aller männlichen Geburten beabsichtigten Schwächnng. Bei Ahrons Erwählung hat der D. dessen Priestertbnm im Sinne. דִּבְרֵי bed. Thatsachen wie 65, 4. 145, 5., hier viell. nach Ex. 4, 8 im Sinne laut redender Thatsachen. Die Wnndergerichte der 10 Plagen steben auch bier, wie Ps. 78., nicht in ihrer genauen geschichtlicben Folge. Der D. beginnt mit der neunten: der Finsterniss (Ex. 10, 21—29): *schálaḥ chóschech* (שָׁלַח, um den Zusammenstoss zweier Tonsylben zu vermeiden, mit zurückgez. Acc. vgl. Num. 17, 23. Dt. 4, 33), viell. weil die schwarze Nacht die deutlichste Selbstabbildung des grollenden Zornes war. Das *Hi.* הֶחְשִׁיךְ wäre hier in caus. Bed. tantologiscb; es ist intrans. zu fassen, wie Jer. 13, 16. Die andere Vershälfte 28ᵇ lässt sich keinesfalls auf die Aeg. bez., denn für ihr endliches abgedrungenes Willfahren wäre der Ausdruck schlecbt gewählt, und die fragende Fassnng: *nonne rebellarunt* ist ein elender Nothbehelf. Mose nnd Ahron sind Subj. und von diesen wird im Hinblick auf das entgegengesetzte Verhalten bei Mê-Meriba Num. 20, 24. 27, 14 (vgl. 1 K. 13, 21. 26) gesagt, dass sie diesmal den Worten (Keri ohne ersicbtlichen Grund: dem Worte) Gottes nicht widerstrebten, sondern die scbrecklichen Befehle genau und willig vollzogen. Mit Thenins in seinem deutschen Psalter (1859) 28ᵇ umzustellen und zum 3. Gl. von v. 27 zu machen ist unnöthig. Von der neunten Plage geht der D. v. 29 zur ersten über (Ex. 7, 14—26); an die schwarze Finsterniss schliesst sich das rothe Blut, beide znsammen Abbild des finsterfeurigen Zorns. Es folgt die zweite Plage: צפרדע (Ex. 7, 26—8, 11); v. 30ᵇ sieht wie verstümmelt aus, aber LXX hat anch kein ויבאו (ויעלו) gelesen. Hierauf berührt v. 31 kurz die vierte Plage: עָרֹב (Ex. 8, 16—28., s. über diese Schnacken-Art 78, 45 LXX κυνόμυια, wofür Hier. *ep. CVI ad Sunniam et Fretelam* κοινόμυϊα von עָרַב *miscere*, *Aq.* πάμμικτον, lesen will) und die dritte (Ex. 8, 12—15), die in Ps. 78 übergangenen כִּנִּים Stechmücken oder Läuse. Von der dritten Plage springt der D. v. 32—33 znr siebenten über: ברד (Ex. 9, 13—35); er hat v. 32 Ex. 9, 24 im Auge, wonach Feuerklumpen mit dem Hagel herabfielen, in v. 33 malt er (wie 78, 47) Ex. 9, 25 aus. An die siebente Plage reiht sich v. 34—35 die achte: ארבה (Ex. 10, 1—20), wozu hier יֶלֶק, wie 78, 46 חָסִיל das Parallelwort ist (s. Kn. zu Lev. 11, 22); der Ausdruck der Unzählbarkeit lautet wie 104, 25. Die fünfte Plage: דבר Pest (Ex. 9, 1—7) und die sechste:

שְׁחִין Geschwür (Ex. 9, 8—12) bleiben unerwähnt, den Beschluss macht die zehnte Plage: מַכַּת בְּכוֹרוֹת die Tödtung alles Erstgebornen (Ex. 11, 1 ff.), welche v. 36 in asaphischen Worten 78, 51 ausspricht. Ohne die Passastiftung zu erwähnen folgt auf die zehnte Plage der Auszug mit den von den Aeg. verlangten Silber- und Goldgefässen Ex. 12, 35.; die Aeg. freuten sich, des Volkes los zu werden, dessen Festhaltung ihnen gänzlichen Untergang drohte Ex. 12, 33. Der D. entnimmt hier die Farben des Bildes aus Jes. 5, 27. 63, 13 und Ex. 15, 16. Das Suff. von שְׁבָטָיו lässt sich nach 122, 4 auf Gott beziehen, aber schon LXX bezieht es auf Israel. Ich habe so übers., dass die Bez. auf Gott frei bleibt.

Es folgt nun die Wunderleitung durch die Wüste zur Besitznahme Canaans:

[39] Er breitete aus eine Wolke zur Decke
Und Feuer zu nächtlichem Leuchten.
[40] Auf ihr Verlangen brachte er Wachteln
Und mit Himmelsbrot sättigte er sie,
[41] Oeffnete Gestein, da flossen Wasser,
Liefen in den Steppen, ein Strom.
[42] Denn er gedachte seines heiligen Wortes,
Abrahams seines Knechtes,
[43] Und führte aus sein Volk in Wonne,
In Frohlocken seine Erkornen,
[44] Und gab ihnen der Heiden Lande
Und der Nationen Fleiss ererbten sie,
[45] Auf dass sie beobachteten seine Gesetze
Und seine Weisungen wahrten, Halleluja!

Dass die Wolke ihr tägiger, wie feurig geworden ihr nächtlicher Wegweiser war Ex. 13, 21., bleibt 39ª ausser Betracht; auch ist bei לְמָסָךְ wohl nicht an die Deckung gegen Feinde Ex. 14, 19 f. gedacht, sondern an Deckung vor der stechenden Sonne, denn פָּרַשׂ (Ex. 40, 19) führt, wie Jes. 4, 5 f., auf die Vorstellung eines Baldachins. Bei der Wachtelspendung ist nicht das Versucherische des Verlangens, sondern nur die ihm entgegenkommende Allmacht göttlicher Güte ins Auge gefasst. Die Wachtel heisst שְׂלָו, wofür das Keri durchweg שְׂלָיו (wie סְתָיו für סְתָו), wahrsch. von der Voraussetzung aus, dass שְׂלָיו aus שַׂלְוַי (aram. samarit. arab.) transponirt sei. Das Himmelsbrot (78, 24 Himmelskorn, v. 25 Engelbrot) ist das Man, welches Gott ihnen 40 J. lang vom Himmel herab spendete. In v. 41 werden die Felsenwasserspendungen von Rephidim und Kades zusammengefasst; der Ausdruck entspricht mehr ersterer Ex. 17, 6 vgl. Num. 20, 11. הָלְכוּ geht auf die Wasser und נָהָר ist s. v. a. wie ein

Strom (Gleichung statt Vergleichung). In diesem Wundergeleite bewegte sich die patriarchalische Verheissung, die auf den Besitz Canaans lautete, ihrer Erfüllung entgegen; das heilige Wort der Verheissung und der feste erprobte Glaube Abrahams — das waren die Beweggründe. Es sind zwei, weshalb das zweite אֶת nicht *cum* (des mit oder zu Abr. geredeten Worts) zu übers. ist (LXX. Trg.). Wonne und Jubel werden als Stimmung der Erlösten mit hauptsächlichem Bezug auf die Festfreude am Schilfmeer und an Sinai erwähnt; man erinnert sich bei v. 43 der gleichlautenden Schilderungen der gegenbildlichen Erlösung bei Jesaia z. B. 35, 10., so wie bei v. 41 an Jes. 48, 21. Die Heiden-Lande sind die Gebiete der Völkerschaften Canaans; עָמָל ist was diese Völker mühsam erarbeitet: der cultivirte Boden, die wohnlichen Städte, die gesammelten Schätze. Nach allen Seiten hin trat Israel in das Erbe dieser Völker ein. Die Absicht Gottes ging dabei auf Israel und aller Völker Heil. Als ein selbstständiges Volk auf erbeigenem heimischem Boden seines Gottes geoffenbartes Gesetz beobachtend, sollte Israel das Musterbild eines gottgefällig gestalteten heiligen Volksthums darstellen und, wie der Anfang des Ps. zeigt, durch die Predigt des ihm selbst widerfahrenen Heils die Völker mit sich und seinem Gotte, dem Gotte des Heils, verknüpfen.

PSALM CVI.

Mit diesem anon. Ps. hebt die Reihe der eig. Halleluja-Psalmen an d. i. derer, welche הללו־יה zum auftaktartigen Anfang und zur Ueberschrift haben (106. 111—113. 117. 135. 146—150). Der Chronist legt 1 Chr. 16, 35 f. den letzten V. dieses Ps. (v. 47) sammt der das 4. Psalmbuch abschliessenden Beracha (v. 48), die man beim liturgischen Gebrauche wie einen Bestandtheil des Ps. mitgelesen haben mag, dem Könige David bei Niedersetzung der Bundeslade auf Zion in den Mund. Der Gesang dort ist ein Cento aus Ps. 105. 96. 106. Dass diese Ps. deshalb dav. seien, darf man hieraus nicht schliessen, wohl aber dass der Psalter dem Chronisten schon so wie uns als Fünfbuch vorlag und dass auch die Ps. 105 u. 106 schon Bestandtheile desselben bildeten. Beide Ps. sind also nicht erst in der seleucidischen Zeit entstanden. Das Halleluja 106 hat mit dem Hodu 105 und mit dem Asaphps. 78 gemein, dass hier wie dort die Gesch. der isr. Vorzeit recapitulirt wird. Es geschieht aber in jedem dieser 3 Ps. in anderer Absicht und Weise: in Ps. 78 didaktisch, in

Ps. 105 hymnisch, hier in Ps. 106 beichtend. Es ist ein Beichtpsalm, ein וִדּוּי von הִתְוַדָּה beichten Lev. 16, 21. Die ältesten Typen solcher liturgischen Gebete sind die beiden Formulare bei Darbringung der Fruchterstlinge Dt. c. 26 und das Tempelweihgebet Salomo's 1 K. c. 8. Und dieser bes. Art von Thefilla, dem Viddnj, gehören ausserhalb des Psalters das Gebet Daniels c. 9 (s. v. 4 ואתפללה·· ואתודה) an und das Gebet Neh. 9, 5—10, 1., welches acht Leviten bei der Busstagsfeier am 24. Tischri im Namen des Volkes aussprachen. Von diesen Beichtgebeten in Prosastyl unterscheidet sich Ps. 106 zwar als Psalm, aber drei Stücke hat er mit ihnen und der liturgischen Thefilla überhaupt gemein: 1) die Liebe zum Flexionsreim d. i. zu reimartigem Auslaut gleicher Snffixe; 2) die Synouymenhäufung, und 3) die Gedankenabwickelung iu fortlaufender Linie. Das Gesetz des Parallelismus ist zwar in nnserem Ps. noch beobachtet, aber übrigens, abgesehen von diesem distichischen Wellenbrnch der Gedanken, ist er ein geradlinichter Fluss ohne technische Theilnng.

Halleluja!

[1] Danket Jahawâh, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Güte.
[2] Wer kann ausreden die Machtthaten Jahawâh's,
Zu vernehmen geben all seinen Ruhm?
[3] Heil denen, die beobachten das Recht,
Dem, der Gerechtigkeit übt zu jeder Zeit.
[4] Gedenke mein, Jahawâh, bei deines Volks Begnadung,
Such' mich heim mit deinem Heile,
[5] Mitzuerleben das Glück deiner Erkornen,
Mich mitzufreuen der Freude deiner Gemeinde,
Mitzurühmen mit deinem Erbe.

Der Ps. beginnt mit dem liturgischen Aufruf, welcher schon zu Jeremia's Zeit 33, 11 (unter Zedekia) gebräuchlich war und immer gebräuchlicher wnrde (1 Macc. 4, 24), so dass sich nicht behanpten lässt, 1 Chr. 16, 34 sei aus dem Anfange dieses Ps., wie ebendas. v. 35 f. aus dessen Schlnsse. Die LXX übers. טוֹב passend durch χρηστός; denn טוב heisst Gott nicht sowohl in Ansehung seines Wesens, als seiner Wesensoffenbarung. Er ist gut in sich selbst, denn er ist die Liebe, also gütig, indem er sich offenbart. Die Fülle dieser Offenbarung, sagt v. 2 (wie 40, 6), ist nuerschöpflich; גְּבוּרָה ist Jehova's allesüberwindende, alles seinen Heilszwecken dienstbar machende Macht, nnd גְּבוּרוֹת sind deren Heilserweisnngen 20, 7. תְּהִלָּה ist die Glorie der geschichtlichen Selbstbezeugnng Gottes. Menschlicher Lobpreis kann nie deren erschöpfender Wiederhall sein.

In v. 3 sagt der D., wie diejenigen beschaffen sind, die so unaussprechlich herrliche Erweisungen Gottes zu erfahren bekommen, und schliesst an deren Seligpreisung v. 4 die Bitte, dass Gott ihm Antheil gebe an den Erfahrnngen der Gemeinde, welche der Gegenstand dieser Erweisnngen Gottes ist. בִּרְצוֹן etw. mit noch flüssiger Verbalkraft: wenn du deines Volkes wohlgefällig dich annimmst, oder anch: gedenke mein mit dem Wohlgefallen, den du an deinem Volke hast. Der Parall. und die Situation (vgl. v. 47) sprechen für das Erstere. פָּקַד wie 8, 5. 80, 15 von Heimsuchung in Gnaden. Mit dem Namen Israels wird viermal gewechselt, wobei auch das nur selten vom Volke Gottes gebräuchliche גּוֹי wie Zeph. 2, 9 in Anwendung kommt. Man beachte v. 4. 5 den fünfmal gleichen reimartigen Auslaut, das Merkmal des Thefilla-Styls. In v. 6 vernehmen wir in ähnlichen Flexionsreimen den seit 1 K. 8, 47 (Dan. 9, 5 vgl. Bar. 2, 12) stereotypen Grundton des Vidduj, und auf den Eingang v. 6 folgt zunächst v. 7—12 das Bekenntniss der Sünden Israels in Aegypten und dagegen Jehova's unverdiente Gnade, durch die Israel aus Aeg. erlöst ward:

[6] Wir haben gesündigt mit unsern Vätern,
Haben übelgethan, haben gefrevelt.
[7] Unsere Väter in Aegypten beachteten nicht deine Wunder,
Gedachten nicht der Fülle deiner Gnaden
Und zeigten sich widerspenstig am Meere, beim Schilfmeer.
[8] Doch er schaffte Heil ihnen um seines Namens willen,
Um kundzumachen seine Allgewalt.
[9] Er bedränte das Schilfmeer und es vertrocknete,
Und führte sie in Tiefen wie auf Blachfeld,
[10] Und schaffte Heil ihnen aus Hassers Hand
Und erlöste sie aus Feindes Hand.
[11] Es bedeckten Wasser ihre Gegner,
Nicht Einer von ihnen blieb übrig —
[12] Da glaubten sie an seine Worte,
Sangen seinen Ruhm.

Jetzt trägt Israel die Strafe seiner Sünden, durch die es sich seinen Vorfahren gleichgestellt hat. Es ist (vgl. v. 47) in einer hülfsbedürftigen Lage und zerstreut unter die Völker, woraus nicht gerade zu schliessen ist, dass der Ps. der Zeit des Exils und zwar (nach v. 44—46) der Zeit gegen Ende des Exils angehört, denn die aus dem babyl. Exil zurückgekehrten Exulanten waren ja nur ein verhältnissmässig kleiner Theil des Gesammtvolkes. In dieser hülfsbedürftigen Lage betritt der D., der überall als Mitglied der Gemeinde redet, den Weg des Sündenbekenntnisses, welcher zur Sünden-

vergehung und Aufhebnng der Sündenstrafe führt. עִם v. 6 bed. *aeque ac* wie Koh. 2, 16. Iob 9, 26. Mit v. 7 hebt der Rückblick an. Die Väter haderten in Aeg. mit Mose und Ahron, ihnen die Verschlimmerung ihres Druckes vorwerfend Ex. 5, 21 und gaben der ans göttlicher Offenharung ihnen eröffneten Anssicht auf Erlösnng kein Gehör Ex. 6, 9. Die Wundergerichte, die Mose in Kraft Jehova's vollzog Ex. 3, 20., brachten sie so wenig znm Nachdenken und die Fülle der Gnadenbeweise (Jes. 63, 7), unter denen sie Jehova erlöste, hafteten ihnen so wenig im Gedächtniss, dass sie schon am Schilfmeer zu verzagen und zu murren hegannen Ex. 14, 11 f. Mit עַל 7[c] wechselt בְּ *ad mare*, wie Ez. 10, 15 בִּנְהַר־כְּבָר. Bei solchem Benehmen hätte Jehova ihre Erlösnng nnausgeführt lassen können, aher er erlöste sie dennoch aus freier unverdienter Gnade. Der Ausdruck v. 8—11 schliesst sich an Ex. c. 14 an; die letzte Zeile ist wörtlich, nur etwas poetisirt, aus Ex. 14, 28. Aher 9[b] ist aus Jes. 63, 13 (vgl. Weish. 19, 9), ein Anschlnss, der nicht befremdet, da Jes. 63, 7—c. 64 ein Gebet um Erlösung mit ganz ähnlicher Grundirung ist. Das Wunder am Schilfmeer — sagt v. 12 — blieb denn auch nicht wirkungslos. Dass sie glaubten an Jehova und Mosen seinen Knecht, sagt Ex. 14, 31 und das Lied, das sie sangen, folgt Ex. c. 15. Hier ist der erste erzählende Theil des Ps. zn Ende, denn nun folgen v. 13—33 die Sünden des undankbaren Israel während des Zugs dnrch die Wüste und die Gnadenweisungen Jehova's, welche anf diesem dnnklen Hintergrunde um so einleuchtender strahlen. Die ersten drei Hauptsünden bringen v. 13—23 in Erinnerung:

[13] Eilends vergassen sie seiner Werke,
Griffen vor seinem Rathschluss.
[14] Sie gelüsteten lüstern in der Wüste
Und versuchten Gott in der Einöde.
[15] Da gab er ihnen ihr Begehren,
Und entsendete Hinschwinden in ihre Seele.
[16] Sie zeigten Eifersucht Mose'n im Lager,
Ahron dem Heiligen Jahawâh's.
[17] Es that die Erde sich auf und verschlang Dathan,
Und überdeckte die Rotte Abirams.
[18] Und es entbrannte Feuer wider ihre Rotte
Lohe flammte weg die Frevler.
[19] Sie machten ein Kalb am Horeb,
Dann beteten sie an das Gussbild,
[20] Und vertauschten ihre Ehre
Mit eines grasfressenden Ochsen Bildniss.
[21] Sie hatten vergessen Gottes ihres Heilands,
Der vollführte Grossthaten in Aegypten,

[22] **Wunderthaten im Lande Cham,**
Schreckensthaten am Schilfmeer.
[23] **Da gedachte er sie auszurotten,**
Wenn nicht Mose sein Erkorner
Hingetreten wäre in den Riss vor ihn hin,
Zu stillen seinen Zorn, dass er nicht vertilge.

Die erste der Hauptsünden jenseit des Schilfmeers war das ungläubige Murren um Speis und Trank v. 13—15; denn, was v. 13 vorausstellt, die Wurzel alles Uebels war, dass sie, dem Glauben an Gottes Verheissung entfallen, die zur Bestätigung dieser geschehenen Thaten Gottes vergassen und nicht auf die Hinausführung seines Raths warteten (Hofm. 1, 589). Der D. hat im Auge das Murren um Wasser am 3. Tage nach der Wunderrettung Ex. 15, 22—24 und dann desgleichen um Wasser in Rephidim Ex. 17, 2.; sodann das zweimalige Murren um Fleisch im 1. J. des Auszugs und im 2. J. des Auszugs, welchem die zweimalige Wachtelspendung folgte Ex. c. 16 und Num. c. 11 mit dem Zorngerichte, wodurch das zweite Mal das Murren bestraft ward (Kibroth ha-Taawah) Num. 11, 33—35. Dieses Zorngeschick nennt der D. רָזוֹן, indem er Num. 11, 33—35 von einer abzehrenden Krankheit (Phthisis) auslegt, welche das Volk infolge des unmässigen Fleischgenusses hinraffte, und im Ausdruck (vgl. 78, 31) an Jes. 10, 16 sich anschliesst, weshalb πλησμονήν der LXX Syr. Vulg. (nach Houbigant מָזוֹן) von Hitz. mit Recht verworfen wird. Unter der עֵצָה Gottes, die sie nicht erwarteten, ist sein Plan, betreffend Zeit und Weise der Hülfe, gemeint. Der stichwortartige Ausdruck וַיִּתְאַוּוּ תַאֲוָה ist aus Num. 11, 4. — Die zweite der Hauptsünden war die Empörung wider ihre gotterwählten Obern v. 16—18. Der D. hat Num. c. 16—17 im Auge: den Aufstand Korah's, Dathans und Abirams, welche Mosen und Ahron anmaassender Herrschaft beschuldigten; sie wurden von der Erde verschlungen und die 250 Mann, die sich ihnen angeschlossen, von Feuer verzehrt. Dass der D. Korah nicht unter den von der Erde Verschlungenen nennt, hat darin seinen Grund, dass er sich eng an Num. 16, 25 ff. hält, wo Korah nicht ausdrücklich genannt wird, vgl. aber Num. 26, 20. In v. 17 vgl. 19 ist das Fut. תִּפְתַּח Imperf.; das Hauptfaktum folgt darauf im Aorist. — Die dritte der Hauptsünden war die Anbetung des Kalbes v. 19—23. Der D. blickt hier auf Ex. c. 32 zurück, nicht ohne zugleich den Rückblick auf dieses Ereigniss im Deuter. 9, 8—12 im Sinne zu haben, denn בְּחֹרֵב am Horeb = am Sinai ist deuteron. z. B. Dt. 4, 15. 5, 2 u. häufig. Auf dem Deuter. ruht auch v. 20: sie tauschten um ihre Ehre d. i. den Gott, der ihre

Anszeichnung vor allen Völkern war nach Dt. 4, 6—8. 10, 21 (vgl. auch zum Ausdruck Jer. 2, 11) mit einem Stierbild תַּבְנִית gegen das Verbot Dt. 4, 17. Anch v. 21: sie hatten Gottes vergessen erinnert an das Deuter., an die Warnnng, Gottes nicht zu vergessen Dt. 6, 12. Dagegen redet der D. in v. 22 seine eigne poetische Sprache; „Cham-Land" = Aeg. wie 78, 51. 105, 23. 27. Mit ויאמר v. 23 tritt wieder denter. Ausdruck ein Dt. 9, 13 f. vgl. Ex. 32, 10. Er fasste und äusserte auch den Entschlnss, Israel zn vertilgen. Da trat Mose in den Riss vgl. znr Sache ausser Ex. c. 32 auch Dt. 9, 18 f. 10, 10; zum Ausdruck Ez. 22, 30. — Der D. schildert nun noch drei andere Hauptsünden des Geschlechts der Wüste:

24 Sie verschmähten das holde Land,
Glaubten nicht Gottes Worte.
25 Sie murrten in ihren Zelten,
Hörten nicht auf den Ruf Jahawâh's.
26 Da hub er seine Hand ihnen empor,
Sie hinzuwerfen in der Wüste,
27 Und hinzuwerfen ihren Samen unter die Völker
Und sie zu versprengen in den Ländern.
28 Sie hingen sich an Baal-Peôr
Und assen Opfer für Todte,
29 Und riefen Unmuth hervor durch ihr Treiben,
Und es riss in sie da ein grausam Sterben.
30 Da trat Pinehas auf und schlichtete,
Und gehemmt ward das Sterben.
31 Es ward ihm das gerechnet zur Gerechtigkeit
In Geschlecht und Geschlecht auf ewig.
32 Weiter verursachten sie Ingrimm am Haderwasser
Und übel gings Mose'n um ihretwillen.
33 Denn sie erbitterten seinen Geist
Und er verfehlte sich mit seinen Lippen.

Die Thatsache, auf welche sich der D. v. 24 bezieht: die Empörung in Folge des Berichtes der Kundschafter, die er als die vierte Hauptsünde anfführt, ist Num. c. 13. 14 erzählt. אֶרֶץ חֶמְדָּה ist eine Benennnng des h. Landes, die sich ansser hier noch bei Jer. 3, 19. Sach. 7, 14 findet. Uebrigens ist der Ausdruck ganz pentatenchisch: sie verschmähten das Land nach Nnm. 14, 31., sie murrten in ihren Zelten nach Dt. 1, 27., die Hand aufheben = schwören nach Ex. 6, 8. Dt. 32, 40., die Drohnng לְהַפִּיל sie hinfallen zu machen nach Num. 14, 29. 32. Die Drohnng des Exils, von welcher Num. c. 14 nichts zu lesen, ist aus den beiden grossen Drohcapp. Lev. 26. Dt. 28 herzngenommen, vgl. bes. Lev. 26, 33 (mit den proph. Nachklängen Ez. 5, 12. 12, 14 u. a.). Dt. 28, 64 (mit den Nachklängen Jer. 9, 15.

Ez. 22, 15 u. a.). Das zweite לְהַפִּיל bed. nach diesen Parall. gewiss nichts andres als *projicere*. — Es folgt nun v. 28 - 31 die fünfte der Hauptsünden: die Theilnahme am moabitischen Baalsdienst. Das V. נִצְמַד aus Num. 25, 3. 5 ist mit Bezug auf die Prostitution gemeint, mit welcher der Baal Peor's (s. Hgst., Bileam S. 248 ff.), dieser moabitische Priap, verehrt ward. Die Opfermahlzeiten, an denen sie laut Num. 25, 2 Theil nahmen, heissen Genuss von Todtenopfern, weil die Götzen Todte sind (Ez. 43, 7: Cadaver) im Gegens. zu Gott dem Lebendigen (s. Böttcher, *de inferis* §. 90).[1] Das Obj. von „sie machten unmuthig" ist weggelassen; der Verf. liebt das, vgl. v. 7 u. 32. Der Ausdruck 29ᵇ ist wie Ex. 19, 24 und מַגֵּפָה aus der Grunderzählung Num. 25, 18 f. Das V. עָצַר (welches Olsh. in Vergleich mit Num. 25, 7 jüngeren Sprachgebrauch nennt) ist ganz so wie Num. 17, 13 gebraucht; der Erfolg: die Plage ward gehemmt ist mit Worten aus Num. 25, 8 gegeben. Bei פִּלֵּל schlichten, schlichtend richten (LXX Vulg. dem Sinne nach richtig ἐξιλάσατο, da von einem Bruche und Streite zwischen Jehova und Israel die Rede ist) denkt der D. ohne Zweifel an die Vindication des göttlichen Rechts, welche Pinehas mit dem Spiesse vollzog. Diese Eiferthat für Jehova, welche Israels Untreue ausglich, ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, indem er dafür auf ewige Zeiten mit dem Priesterthum belohnt ward Num. 25, 10—13. Man darf sich an den scheinbaren Widerspruch dieser Anrechnung eines Werkes zur Gerechtigkeit mit Gen. 15, 5 f. (s. meinen Comm. S. 369 Ausg. 3) nicht stossen und die Worte nicht mit Olsh. u. älteren Ausll. abschwächen: es ward ihm, obgleich er keine richterliche Amtsgewalt hatte, doch als eine pflichtmässige Handlung angerechnet. Es war ja eine That, die aus Glaubenstreue kam und die ihm um dieses ihres Grundes willen die Geltung eines Gerechten erwarb oder in dieser Geltung bewährte und befestigte. — Hierauf folgt die sechste der Hauptsünden: der Aufstand wider Mose und Ahron am Haderwasser im 40. J. v. 32—33. Der D. legt hier

---

[1]) Dieser v. 28 des Ps. hat eine bis in die Gesch. der Urkirche hineinreichende historische Bed. erlangt, denn aus ihm wurde das Verbot des Götzenopferfleisches hergeleitet. Im 2. Abschn. von *Aboda zara* wird zu den Worten der Mischna: „Das Fleisch, welches Götzen erst dargebracht werden soll, ist erlaubt, aber das aus dem Tempel kommende verboten, weil es gleich Todtenopfern ist" bemerkt f. 32ᵇ: Woher — sagte R. Jehuda b. Bethêra — weiss ich, dass den Götzen Geopfertes (תקרובת לעבודה זרה) gleich einem Todten verunreinigt? Aus Ps. 106, 28. Wie der Todte Alles verunreinigt, was mit ihm unter Einem Dache ist, so auch alles den Götzen Geopferte. Der Ap. Paulus erklärt die Objektivität dieser Verunreinigung für nichtig, vgl. bes. 1 Cor. 10, 28 f.

Num. 20, 10 aus, indem er genauer den Grund angibt, weshalb Mose damals den Miteinzug in das Verheissungsland verwirkte Num. 20, 11 f. Dt. 1, 37. 32, 51. Er findet ihn in der Erbitterung, durch welche er sich zu den an das Volk gerichteten Worten Num. 20, 10 hinreissen liess, in welchen sich, wie das zweimalige Schlagen an den Felsen zeigt, Ungeduld mit einem Anflug von Unglauben ausspricht. Das Suff. von אֶת־רוּחוֹ liesse sich recht wohl nach Jes. 63, 10 auf Jehova beziehen, aber der Causalzus. der beiden Versglieder fordert die Bez. auf Mose. — Es folgen nun v. 34—43 die Sünden in Canaan, in Nichtausrottung der abgöttischen Völker und Betheiligung an ihrer Abgötterei bestehend:

[34] Sie rotteten nicht aus die Völker,
Betreffs derer ihnen Jahawâh geboten,
[35] Sondern mengten sich unter die Heiden
Und lernten ihre Thaten.
[36] Sie dienten ihren Götzen,
Und die wurden ihnen zum Fallstrick.
[37] Sie schlachteten ihre Kinder,
Und ihre Töchter den Dämonen,
[38] Und vergossen schuldloses Blut,
Das Blut ihrer Söhne und Töchter,
Die sie schlachteten den Götzen Canaans,
So dass verunheiligt ward das Land durch Blutschuld.
[39] Sie wurden unrein durch ihre Werke
Und zu Hurern durch ihr Treiben.
[40] Da entbrannte Jahawâh's Zorn wider sein Volk,
Und er verabscheute sein Erbe.
[41] Er gab sie hin in Heiden-Hand,
Und ihre Hasser wurden ihre Zwingherrn.
[42] Es bedrängten sie ihre Feinde
Und sie mussten unter deren Hand sich beugen.
[43] Viele Male riss er sie heraus,
Doch sie lehnten sich auf nach eignem Rath —
Da sanken sie hin in ihrer Verschuldung.

In v. 34 bezieht sich der D. auf das von Ex. 23, 32 f. an oft vorkommende Gebot, die Bevölkerung Canaans auszurotten. Indem sie es nicht thaten, geschah was jenes Gebot verhindern wollte: die Heiden wurden ihnen zum מוֹקֵשׁ Ex. 23, 33. 34, 12. Dt. 7, 16. Sie verfielen dem abgöttischen Brauche, in welchem die Greuel des Heidenthums gipfeln: dem Menschenopfer, welches Jehova verabscheut und nur die Dämonen שֵׁדִים (wie Dt. 32, 17) mögen. Dadurch wurde das Land verunheiligt, wofür חָנֵף nach Num. 35, 33 vgl. Jes. 24, 5 der stärkste Ausdruck ist. In v. 39—43 schildert der D. den Wechsel

von Abfall, Knechtschaft, Befreiung und Rückfall, welcher die Richterzeit charakterisirt. Jehova's עֵצָה war, Israel frei nnd herrlich zu machen, aber sie lehnten sich auf בַּעֲצָתָם immer wieder ihrem eignen gottentfremdeten Vorhaben folgend, weshalb sie denn in ihren Sünden hinsanken, vergingen. Der D. gebraucht מָכַךְ statt מָקַק der Grundstelle Lev. 26, 39.; מקק vermodern, verfaulen, dagegen מכך einsinken und so vergehen (vgl. das *Ho.* Iob 24, 24: sie werden niedergeduckt). Aber Gott in seiner Bundestrene liess es dooh uicht zum Aeussersten kommen:

> [44] **Aber er sah an wie hart es ihnen ging,**
> **Indem er hörte ihr Wehgeschrei.**
> [45] **Er gedachte ihnen sein Bündniss**
> **Und hatte Mitleid nach seinem Gnadenreichthum.**
> [46] **Und liess sie finden Erbarmen**
> **Vor allen die ins Elend sie geführt.**

Der Gesichtskreis des D. erweitert sich hier von der Richterzeit auf die Gesch. der ganzen Folgezeit bis auf die Gegenwart, denn die Gesammtgesch. Israels hat den wesentlich gleichen Grundcharakter, dass Israels Untreue Jehova's Trene nicht aufhebt und diese dnrch den Zorn, den Israel erfährt, immer wieder durchbricht. So ist es auch jetzt, wo der D. diesen Ps. niederschreibt. Woran Jehova's Mitleid (וַיִּנָּחֵם ohne zurückgezogenen Acc. wie Gen. 24, 67) offenbar ward, sagt v. 46. Hier erhalten wir Aufschluss über die damaligo Lage des Volkes. Ich bezweifle, dass der Ps. v. 46 das Verhältniss der Exulanten zu den Babyloniern meint, welches nicht so günstig dargestellt wird, wie uns Ps. 137 zeigt; er meint die Diaspora Israels in allen Ländern (107, 2 f.), welcher Gott die Herzen der Herren dieser Länder zugewendet hat, wie das viell. nicht viel später, als dieser Ps. gedichtet ist, sich recht augenfällig in Aeg. zeigte. רָאָה בְּ mitleidig ansehen ist nach Gen. 29, 32 zu erklären. בַּצַּר לָהֶם gehört wie 107, 6 u. ö. zusammen. רִנָּה ist das Klaggeschrei, wie 1 K. 8, 28 im Tempelweihgebet Salomo's. Aus diesem war v. 6 nnd aus diesem ist nun auch v. 46., denn dort betet Sal. für das seiner Sünden halber in Feindesgewalt gerathene Israel: ונתתם לרחמים לפני שֹׁביהם ורחמום 1 K. 8, 50 vgl. das Gebet Nehemia's Neh. 1, 11. Das Mitgefühl der Herren Israels war im letzten Grund Mitgefühl Jehova's כְּרֹב חֲסָדָו, nicht חַסְדּוֹ, wie es auch heissen könnte (5, 8. 69, 14), sondern, wie hier u. Thren. 3, 32 richtig nach v. 7. Jes. 63, 7 vocalisirt wird, חֲסָדָו, indem חֲסָדִים nicht, wie anderwärts, die Gnadenerweise, sondern die Gnade selbst (Hitz.)

oder vielmehr die Gnadenfülle bed., also eig.: nach der Grösse seiner Gnadenfülle. Wenn aber gleich die Lage der Volksgenossen des D. in der Zerstreuung eine leidlicbe ist, so ist diese unfreiwillige Versprengnng der Volksglieder docb immer eine Sündenstrafe. Dass Gott diese nicht ewig danern lassen will, beweist die Gnade, die er den Versprengten erweist; dass er sie aufheben möge, erflebt nun der D. in v. 47., auf den der ganze Ps. von Anfang als auf sein Ziel hinstrebt. Jetzt anf dem Wege der Selbstanklage nnd des Lobpreises der Trene Gottes dort angelangt flebt der D.:

> [47] **Schaffe Heil uns, Jahawâh unser Gott,**
> **Und sammle uns aus den Völkern,**
> **Zu danken deinem heiligen Namen,**
> **Uns zu rühmen deines Lobes.**

Das *Hithpa.* הִשְׁתַּבֵּחַ kommt nur in diesem Ps. vor; es ist das Reflex. des *Pi.* in der Bed. glücklicb preisen Koh. 4, 2., also: damit wir nns glücklich preisen oder schätzen, dich loben zn können. In diesem reflex. (und auch pass.) Sinne ist השתבח im Aram. und nacbbibliscben Hebr. üblich. Wenn wir dem Ps. den jüngeren liturgiscben Styl zusprechen, so meinen wir nicbt die mittlere historiscbe Masse, sondern v. 1—6 und v. 47, wovon sie umschlossen ist. Indess kommen auch in der mittleren Masse alle drei Eigenheiten des litnrgiscben Styls znm Vorschein: die Liebe zu Synonymen z. B. v. 21 f. (גדלות, נפלאות, נוראות), die Liebe zu dem Flexionsreim z. B. v. 34 ff. (*—ehém*) und der geradlinicbte tautologische Erguss, bes. in v. 37—38.

Der Chronist bat vor v. 47 (der bei ibm nur wenig anders lautet) וְאִמְרוּ, eine bei Ancinanderfügung von 106, 1 (107, 1) und 106, 47 unentbebrlicbe Klammer. Die Nacbhülfe des mosaikartig verbindenden Geschicbtscbreibers ist handgreiflich. Anch v. 48 am Schlusse nnseres Ps. hat der Chronist berübergenommen, indem er den Scblusswunscb: „und es sage alles Volk Amen, Halleluja!" bistoriscb nmgesetzt bat: וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעָם אָמֵן וְהַלֵּל לַיהוָֹה. Hgst. sucht zu beweisen, dass v. 48 zum Ps. gehöre und Hitz., welcher derselben Meinnng ist nud dcn Ps. beim Cbronisten für Original, die Ps. im Psalter, die überein lauten, für Copien bält, geht weiter und behauptet, dass der Psalmist das historiscbe Schlusswort des Chr. mit aufgenommen habe: „aber obgleich er sicb durch Verwandlung des ויאמרו in ואמר nocb erträglich ans der Sacbe herauszieht, unpassend bleibt dieser Scblnss, der in der Cbr. passt, immerbin, und ohne Beispiel; denn auch Ps. 72 am Schlusse, der nicbt wie hier

vom Verf. des Ps. herrührt, sagt sein Urheber selbst Amen! und überträgt Solches nicht dem Volke."

Wäre es denkbar, dass Ps. 106 ursprünglich mit v. 46 schloss, so würden wir v. 47. 48 zus. für einen jüngeren liturgischen Zusatz halten, den der Sammler zugleich zum Markstein des 4. Psalmbnchs machte. Aber v. 46 ist kein befriedigender Schluss, wogegen v. 47 einen solchen bildet und sich als solchen durch Rückkehr zum Tone des Eingangs, besonders v. 4 f., kennzeichnet. Und dagegen dass v. 48 die Schlnssdoxologie des 4. Psalmbuchs (nicht Schluss des Ps.) sei, lässt sich nichts Triftiges sagen. Sie hat sich, wie die Schlussdoxologie des 2. Buchs 72, 18 f., nnter Einflnss des voransgegangenen Ps. gestaltet. Das הללויה ist Echo des Hallelujaps., wie dort das ה׳ אלהים Echo des Elohimps. Und ואמר כל־העם אמן ist derselbe Schlussged., wie v. 6 des znr Schlussdoxologie des ganzen Psalters gemachten Ps. 150; *Ἀμὴν ἀλληλούϊα* zusammen (Apok. 19, 4) ist lobpreisende Bekräftigung. Deshalb bleiben wir bei unserer schon in den *Symbolae* vorgetragenen Ansicht, dass in der Chronik (Anfangs- und) Schlussvers von Ps. 106 nebst der Schlussformel des 4. Psalmbuchs historisch verwandt sind.

[48] Gebenedeiet sei Jahawâh der Gott Israels von Ewigkeit zu Ewigkeit
Und alles Volk sage Amen!
Halleluja!!

oder vielmehr die Gnadenfülle bed., also eig.: nach
ner Gnadenfülle. Wenn aber gleich die Lage der
D. in der Zerstreuung eine leidliche ist, so ist
Versprengung der Volksglieder doch immer ei
Gott diese nicht ewig dauern lassen will, be
den Versprengten erweist; dass er sie au
der D. in v. 47., auf den der ganze Ps
Ziel hinstrebt. Jetzt auf dem Wege de
preises der Treue Gottes dort angela

[47] **Schaffe Heil uns, Ja**
Und sammle uns a
Zu danken deine
Uns zu rühmen

salmen.

Das *Hithpa.* הִשְׁתַּבֵּחַ ko
Reflex. des *Pi.* in der Bed
mit wir uns glücklich pre
In diesem reflex. (und
nachbiblischen Hebr.
gischen Styl zuspr
rische Masse, so
ist. Indess ko
heiten des lit
men z. B. v.
reim z. B.
Erguss,
D
tet)
47
bi

*se praenotatur **Halleluia**.*
, unum Halleluia pertinere ad
*d hujus principium. **Et hoc afferunt,***
*i habeant in fine **Halleluia**, non omnes*
Psalmus non habet in fine Halleluia nec in
; quod autem in ejus capite videtur esse, ad
re. Sed nos, quousque nobis aliquibus certis
esse persuadeant, multorum consuetudinem sequi-
gunt Halleluia eidem Psalmo adtribuunt, in cujus
notam) hoc inveniunt.

SALTERS FÜNFTES BUCH.

Psalm CVII—CL.

FUGÂ VACUI.

Augustin zu Ps. CV (CVI) über die Halleluja-Psalmen.

(S. oben S. 92.)

Psalmus centesimus quintus etiam ipse praenotatur Halleluia. Et hoc dupliciter. Sed quidam dicunt, unum Halleluia pertinere ad finem Psalmi superioris, alterum ad hujus principium. Et hoc afferunt, quod omnes Halleluiatici Psalmi habeant in fine Halleluia, non omnes in capite, unde quicunque Psalmus non habet in fine Halleluia nec in capite volunt eum habere; quod autem in ejus capite videtur esse, ad finem superioris pertinere. Sed nos, quousque nobis aliquibus certis documentis id verum esse persuadeant, multorum consuetudinem sequimur, qui ubicunque legunt Halleluia eidem Psalmo adtribuunt, in cujus capite (post numeri notam) hoc inveniunt.

DES PSALTERS FÜNFTES BUCH.

Psalm CVII—CL.

PSALM CVII.

Mit diesem Ps. beginnt das fünfte Buch, das Buch אלה הדברים des Psalters. Mit Ps. 106 hat das vierte Buch oder das Buch במדבר geschlossen, dessen erster Psalm, Ps. 90, die Zornerweisung Jehova's an dem Geschlecht der Wüste beklagte und angesichts des herrschenden Todes sich in Jehova den Unvergänglichen und Ewiggleichen hineinbarg; Ps. 106, welcher es abschliesst, hat בַּמִּדְבָּר (v. 14. 26) zum Stichwort nnd beichtet die Sünden Israels auf dem Wege nach Canaan. Wie nun zu Anfange des pentateuchischen Deuteronomiums Israel an der Schwelle des Verheissnngslandes steht, nachdem die $2^1/_2$ Stämme sich bereits jenseit des Jordans ansässig gemacht, so erblicken wir zu Anfange dieses fünften Psalmbuchs Israel dem Boden seines Heimathlandes zurückgegeben. Dort ist es das aus Aegypten, hier das aus den Ländern des Exils erlöste Israel. Dort ermahnt der Gesetzgeber es noch einmal zum Liebesgehorsam gegen Jehova's Gesetz, hier ruft es der Psalmist zur Dankbarkeit auf gegen Den, der es aus Verbannung und Noth und Tod erlöst hat.

Es darf uns also nicht befremden, wenn Ps. 106 und 107 trotz dem dass die Grenze zweier Bücher dazwischen liegt eng znsammenhängen. „Ps. 107 steht in naher Bez. zu Ps. 106. Auf diesen weist schon die Gleichheit des Anfangs zurück. Was dort in v. 47 gewünscht wnrde, dafür wird hier in v. 3 gedankt. Der Preis des Herrn, der 106, 47 im Fall der gewährten Erlösung verheissen worden, wird ihm hier nach gewährter dargebracht.“ Diese Bem. Hengstenbergs bestätigt sich, und auch dass Ps. 104—107 eine Tetralogie bilden, ist nicht ohne Wahrheit. Denn Ps. 104 — so fassen wir den innern Zus. dieser vier Ps. — entnimmt seinen Stoff aus der Gesch. der Schöpfung, Ps. 105 aus der Vorgeschichte und Anfangsgeschichte Israels, Ps. 106 weiter herabgehend auch aus der Gesch. Israels im Verheissungslande bis zum Exile, Ps. 107 aus der Zeit

der Wiederbringung. Es ist also eine Tetralogie mit chronologischem Fortschritt.

Indess ist der Zus. von Ps. 104 mit 105—107 doch bei weitem kein so enger, wie dieser drei Ps. unter sich. Diese drei namenlosen Ps. bilden eine Trilogie im eigentlichsten Sinne, sie sind aller Wahrsch. nach ein dreitheiliges Ganzes von der Hand Eines Verf.

Am klarsten erkannt finde ich das bei Philippson. Die Form des Ganzen — sagt dieser — ist nicht ohne schöne Kunst, besonders in Gruppirung des Stoffs. Der D. hat in den 1. Th. (105) nur die Wohlthaten Gottes verlegt und ihr Resultat, in den 2. Th. (106) nur die Sünden Israels und den dadurch bewirkten Verlust, in den 3. (107) die Rettung, in deren Darstellung er geschickt die Beschreibung der Leiden Israels und dessen Rückkehr zu Gott einzuflechten gewusst hat. Dadurch hat jeder Theil seine eigenthümliche Färbung. Der 1. ist wohlthuend und lobpreisend, der 2. düster und erschütternd, der 3. mahnungsvoll erhebend. Und wie geschickt leitet der D. von einem Theil zum andern über! Am Schlusse des 1. Th. lässt 105, 45 schon ahnen, dass Israel den Zweck, zu welchem es Canaan zum Erbland empfing, nicht erfüllt habe, und am Schlusse des 2. Th. lässt 106, 45 f. schon die Erlösung voraussehen.

So verhält es sich wirklich. Das Thema von Ps. 105 sind die wundersamen Gnadenwohlthaten Jehova's an Israel von dessen Ahnen her, den Patriarchen, bis zur verheissungsgemässen Erlösung aus Aeg. und Besitzgebung Canaans. Das Thema von Ps. 106 ist das sündliche Verhalten Israels von Aeg. her während des Wüstenzugs und dann im Verheissungslande, wodurch sie die Erfüllung der Drohung des Exils (v. 27) verwirkt haben, ohne dass jedoch Gottes Gnade auch in diesem Strafzustande sich unbezeugt liess (v. 46). Das Thema von Ps. 107 endlich ist das schuldige Lobopfer der aus dem Exile und allen Arten des Verderbens Erlösten. Man vergleiche folgende drei Stellen miteinander: 105, 44 er gab ihnen die Länder (אֲרָצוֹת) der Heiden; 106, 27 (er drohte) ihren Samen hinzuwerfen unter die Heiden und sie zu verstreuen in die Länder (בָּאֲרָצוֹת); 107, 3 und aus den Ländern (מֵאֲרָצוֹת) hat er sie zusammengebracht, aus Ost und West, aus Nord und Süd — die absichtliche Gleichheit des Ausdrucks, der innere Zus., der planmässige Fortschritt sind hier nicht zu verkennen. Auch übrigens sind diese drei Ps. nicht ohne wechselseitige Berührungen. Sie nennen Aeg. אֶרֶץ חָם 105, 23. 27. 106, 22. und Israel בְּחִירֵי ה׳ 105, 6. 43. 106, 5 vgl. 23., sie lieben die Form des fragenden Aufrufs 106, 2. 107, 43., sie nähern

sich hypostatischer Vorstellung des Worts דָּבָר 105, 19. 107, 20., vgl. auch יְשִׁימוֹן 106, 14. 107, 4. und die *Hithpa.* הִתְהַלֵּל 105, 3. 106, 5., הִשְׁתַּבֵּחַ 106, 47., הִתְבַּלַּע 107, 27. Auch fehlt der Strophenbau allen dreien. Sie zerfallen nur in Sinngruppen. Und in allen dreien zeigt sich der D. bes. heimisch in Jes. c. 40—66 und daneben im B. Iob. Am vollsten von Reminiscenzen aus beiden BB. ist Ps. 107, wo der D. sich freier bewegt, ohne pentateuchische und überhaupt schriftlich gewordene Geschichte zu recapituliren. Alles spricht also dafür, nichts dagegen, dass Ps. 105. 106. 107 ein dreifältiges, vom D. selbst zu einer dreifachen Schnur zusammengewundenes Ganzes bilden. Es sind zwei Hodu und in der Mitte ein Halleluja.

Wie lehrreich Ps. 107 für das Verständniss des Thoda-Schelamim-Opfers sei, ist bereits von Wessely zu Lev. 7, 12 bemerkt worden. Er zerfällt in 6 Gruppen mit Introitus v. 1—3 und Epiphonem v. 43. Ueberschreiben wir diese 6 Gruppen (nach Bakius): *exulum enutritio*, *captivorum eductio*, *aegrotorum sanatio*, *naufragorum liberatio*, *famelicorum sanatio*, *oppressorum recreatio:* so haben wir sechs Fälle, in denen Dankopfer gebracht zu werden pflegten, vor Augen.

Der Introitus richtet sich mit dem Aufruf zu dankendem Lobpreis an die heimgekehrten Exulanten:

> [1] **„Danket Jahawâh, denn er ist freundlich,**
> **Denn ewig währet seine Güte",**
> [2] **Mögen sagen die Erlösten Jahawâh's,**
> **Die er erlöst aus Drangsals-Hand**
> [3] **Und aus den Ländern gesammelt,**
> **Von Aufgang und von Niedergang, vom Norden und vom Meer.**

Der Ps. trägt seinen deuterojes. Charakter gleich an der Stirn: גְּאוּלֵי ה׳ aus Jes. 62, 12 vgl. 63, 4. 35, 9 f.; קִבֵּץ wie Jes. 56, 8 u. ö.; מִצָּפוֹן וּמִיָּם wie Jes. 49, 12., wo יָם durch die Entgegensetzung, wie hier noch obendrein durch die vollständige Nennung der drei andern Himmelsgegenden, die Bed. Süden gewinnt, so dass unnöthig ist, mit Köster וּמִיָּמִין oder, wie es vielmehr heissen müsste, וּמִתֵּימָן (Jes. 43, 5 f.) zu lesen. Das Meer ist in diesem Falle nicht das mittelländische, sondern das rothe; der D. denkt dabei an die Exulanten Aegyptens, wie bei וּמִמַּעֲרָב an die Exulanten der Inseln d. i. Kleinasiens und Europa's. Der D. meint also nicht blos die Exulanten Babyloniens. Möglich aber, dass er in der Heimkehr dieser einen Anfang der Sammlung der Diaspora aller Länder erblickte und dass sein Gesichtskreis von da aus in proph. Hoffnung sich erweiterte; denn allerdings athmet das Lied die frische Freude und erste Liebe

der nachexil. Wiederherstellungszeit. Das Heil Elohims bekommt man auf keinem anderen Wege zu sehen als auf dem des Dankens (50, 23). Darum fordert er die Erlösten zum Danke gegen Gott den Erlöser auf, damit das Werk der Wiederherstellung Israels sich unter Dank der Erlösten herrlich vollende. Und er formulirt die Danksagung sogleich, indem er ihnen die altliturgische Danksagungsformel (Jer. 33, 11) in den Mund legt. Dieses Hodu soll den Grundton und (musikalisch verstanden) das Motiv ihrer Loblieder werden, ihrer Loblieder von Jehova's Lentseligkeit und seiner auch im Strafznstande nicht zn Ende gegangenen, sondern immer wieder über den Zorn triumphirenden Gnade.

Das jetzt wieder auf vaterländischem Boden sesshafte Volk hat, bis es diesen wiedergewonnen, in der Fremde das Verderben in allen Gestalten gesehen und weiss also die mannigfaltigsten göttlichen Rettungen rühmend zu erzählen. Darum spaltet sich die Aufforderung zu Opfern des Dankes in mehrere nicht sowohl allegorische, das Exil verbildlichende, als vielmehr exemplificirende, die Gefahren der Fremde abbildende Bilder.

Es ist vorgekommen — sagt die 1. Grnppe — dass sie in fremdem Lande sich in menschenleere nnwegsame Einöden verirrten und dem Hungertode erliegen zu müssen schienen:

> [4] Sie irrten in der Wüste, unwegsamer Oede,
> Wohnliche Stadt fanden sie nicht,
> [5] Hungerig, auch durstig,
> Ihre Seele in ihnen verschmachtete.
> [6] Da schrieen sie zu Jahawâh in ihrer Noth,
> Aus ihren Aengsten riss er sie heraus,
> [7] Und leitete sie auf richtigem Wege
> Zu gelangen nach wohnlicher Stadt —
> [8] Die mögen preisen Jahawâh um seine Güte
> Und seine Wunder den Menschenkindern,
> [9] Dass er gesättigt die lechzende Seele
> Und die hungrige Seele gefüllet mit Gutem.

Man erinnert sich bei 4ª an Jes. 43, 19. Nach dieser Stelle und v. 40 unten scheint man לֹא־דֶרֶךְ (Olsh. Banr) lesen zu müssen, aber die Verszeile wird dadurch unschön verlängert, so wie sie, wenn man mit LXX דרך עיר מושב verbindet, unschön verkürzt wird. Man fasse deshalb דֶּרֶךְ wie bei אֱבַד 2, 12 als Acc. der nähern Bestimmnng (Ges. §. 118, 3): Einöde an Weg d. i. schlechthin unwegsame Gegend (Hgst.). Bei עִיר מוֹשָׁב an Jernsalem zu denken ist verwirrend. Der D., der diese Verbindung liebt (v. 7. 36 vgl. בֵּית־מוֹשָׁב Lev. 25, 29), meint

irgendwelche Wohnstadt, die den Heimathlosen und Umherirrenden eine wohnliche wirthliche Aufnahme gewähren könnte. Mit Perff., welche Erlebtes schildern, wechselt 5ᵇ das Imperf., welches mitten hinein versetzt: ihre Seele in ihnen umflorte sich d. i. war dem Auslöschen nahe. Mit *fut. cons.* folgt dann v. 6 die Thatsache, die den Ausschlag zur Wendung ihres Missgeschicks gab; ihr Hülfschrei zu Jehova war, wie das Imperf. יַצִּילֵם besagt, begleitet von ihrer Rettung, deren Thatbestand das folg. *fut. consec.* וַיַּדְרִיכֵם ausdrückt. Bis v. 7 ist alles, logisch gefasst, Subjektbegriff: die solches erlebt haben, sollen dankend bekennen Jehoven seine Gnade und seine Wunder den Menschenkindern. Oder ist zu übers.: seine Wunder (erg. אֲשֶׁר עָשָׂה) an den Menschenkindern (Lth. Philipps. Olsh. u. A.)? Wahrscheinlicher ist es doch, dass die beiden לְ einander parallel sind; הוֹדָה bed. ja dankend bekennen, ihr Lobpreis der göttlichen Gnade und Wunderthaten soll sich nicht allein an Jehova selbst, sondern auch an die Menschen richten, damit aus dem, was sie erlebt, eine heilsame Frucht für Viele hervorgehe. Was sie dankend bekennen sollen, entfaltet in summarischer Zusammenfassung des Erlebten v. 9. נֶפֶשׁ שֹׁקֵקָה (von שָׁקַק = שׁוּק شاق) wie Jes. 29, 8. Die Prätt. sind hier Ausdruck des Erfahrenen und also Erfahrungsthatsächlichen. In überschwenglicher Weise erhält Gott die in Gefahr des Verdurstens und Verhungerns schwebende schmachtende Seele.

Andere geriethen in Kerker und Bande, aber durch Jehova, der das zur Strafe über sie verhängt hatte, gelangten sie auch wieder zum Lichte der Freiheit:

[10] Die da sassen in Finsterniss und Todesschatten,
Gefesselt in Marter und Eisen,
[11] Weil sie widersprochen den Sprüchen Gottes
Und den Plan des Höchsten gehöhnet,
[12] Und er demüthigte durch Mühsal ihr Herz,
Sie stürzten hin und war kein Helfer.
[13] Da schrien sie zu Jahawâh in ihrer Noth,
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus;
[14] Er führte heraus sie aus Finsterniss und Todesschatten
Und ihre Fesseln sprengte er.
[15] Die mögen preisen Jahawâh um seine Güte
Und seine Wunder den Menschenkindern,
[16] Dass er zerbrochen eherne Thüren
Und eiserne Riegel zerschlagen.

Auch hier ist Alles bis יוֹדוּ v. 15 Subjektsbegriff und daraufhin beginnt der D. mit Participien. „Finsterniss und Todesschatten“ (eig. Tiefdunkel, s. zu 23, 4) ist jesaianischer Ausdruck Jes. 9, 1.

42, 7., so wie „gefesselt in Qual und Eisen“ iobischer Iob 36, 8. Die Alten nennen das ein Hendiadyoin für: qualvolles Eisen (nach 105, 18); richtiger aber fasst man das Eine als das Allgemeine und das Andere als das Besondere: gefesselt in allerlei Pein, der sie sich nicht entwinden konnten, und insbes. in eisernen Banden. In der Begründung, welche an Jes. 5, 19 und im Hinblick auf v. 12 an Jes. 3, 8 erinnert, ist das doppelte Lautspiel unverkennbar, welches die Uebers. so gut als möglich wiedergibt. Mit עֵצָה ist der Plan gemeint, nach welchem Gott regiert und welcher sich in der Menschengeschichte verwirklicht, bes. die Endabsicht, die seinen Führungen Israels zu Grunde liegt. Nicht allein dass sie diese Gnadenabsicht durch trotzigen Ungehorsam (הִמְרָה) gegen Gottes Gebote (אִמְרֵי, arab. *awâmir*, *âmireh*) an ihrem Theil vereitelt hatten, sie hatten sie sogar verlästert; נִאֵץ (eig. stechen, dann schnöde behandeln) ist altmosaische Bez. der Blasphemie Dt. 31, 20. Num. 14, 11. 23. 16, 30. Darum demüthigte Gott sie gründlich durch Leidensbürde und liess sie zu Falle kommen (כָּשַׁל nicht allein: durch Anstoss in Schwanken gerathen, sondern: strauchelnd hinstürzen). Aber als sie dringlich flehend sich zu ihm zurückwandten, half er ihnen aus ihren Bedrängnissen heraus. Der Kehrvers variirt nach der Th. 1. S. 331 bemerkten Sitte. Zweimal heisst es ויצעקו mit *Ssade*, zweimal ויזעקו mit *Zain*; einmal יצילם, dann zweimal יושיעם, zuletzt יוציאם, welches hier alliterirend v. 14 nachfolgt. Die summarische Zusammenfassung der erlebten Rettung v. 16 ist nach Jes. 45, 2^b geformt. Solche Einkerkerungen kamen im babyl. Exil wirklich vor. Uebrigens hat ja der D. das Geschick der Diaspora aller Länder im Auge. Freilich lässt sich auch das Exil als solches wie ein grosses Stockhaus ansehn (s. z. B. Jes. 42, 22), aber, wie schon bemerkt, die Schilderungen des D. sind nicht Bilder, sondern Beispiele.

Andere wurden durch schwere Krankheit an den Rand des Grabes gebracht, aber als sie Den flehentlich angingen, der ihnen so ihre Sünde zu büssen gab, ward er ihr Heiland:

[17] **Unsinnige mussten ob ihres Frevelweges**
Und ob ihrer Missethaten leiden.
[18] **Alle Speise verabscheute ihre Seele**
Und sie rührten nahe an die Thore des Todes.
[19] **Da schrien sie zu Jahawâh in ihrer Noth,**
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus.
[20] **Er sandte sein Wort und machte sie gesund**
Und liess sie entkommen aus ihren Gruben.
[21] **Die mögen preisen Jahawâh um seine Güte**

Und seine Wunder den Menschenkindern,
[22] **Und mögen opfern Opfer des Dankes**
Und erzählen seine Werke mit Jubel.

Diese Grnppe beginnt wieder anders, als die 1. nnd 2. אֱוִיל bed. den Narren (wov. אֱוִלִי närrisch Sach. 11, 15), wie aram. טִפֵּשׁ, und ist, wie נָבָל und die verwandten Wörter (s. zn 14, 1), nicht ein nnr einseitig intellektueller, sondern ein ethischer Begriff: ein solcher, der unsinnig in den Tag hineinlebt und Gesnndheit, Ruf, Hauswesen, knrz sich selbst nach allen Seiten zn Grnnde richtet. Die so geartet waren — beginnt der D. — mnssten von wegen (infolge) ihres Frevelweges d. i. ihres gottentfremdeten Wandels und wegen ihrer Missethaten Weh empfinden; die Ursache ihrer Wehtage steht nachdrücklich voraus und weil sie perfektischen Sinn hat, so gewinnt יִתְעַנּוּ dadurch nm so leichter imperfektischen; das *Hithpa.* bed. 1 K. 2, 26 geflissentlich leiden, hier: sich wider Willen in Leiden fügen müssen, reines Passivum *affligebantur* ist es nicht. Anders construirt z. B. Hgst.: Narren wegen ihres Wandels in Frevel, nnd die wegen ihrer Missethaten geplagt wurden — alle Speise n. s. w. Aber wenn so zu constrniren wäre, möchte man allerdings mit Olsh. vermnthen, dass für אֱוִלִים etwa אֻמְלָלִים, אֲמֵלִים oder sonst ein Wort in der Bed. siech und welk gelesen werden müsse. In v. 18 hat der D. das B. Iob 33, 20. 22 vor Augen. Und bei v. 20: *ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς* (LXX) wird man an keine alttest. Stelle lebhafter erinnert als an 105, 19., noch mehr als an 147, 18., weil es sich hier wie 105, 19 nicht um Vermittelung göttlicher Wirknngen im Bereiche der Naturwelt, sondern um Vermittelnng göttlicher Thaten im Bereiche der Menschengeschichte handelt. Das Wort דָּבָר ist nach alttest. Anschauung in Natur nnd Geschichte der Bote Jehova's: es durchläuft als solcher eilends die Erde 147, 15. 18., kommt weder hier noch dort zu seinem Sender zurück unverrichteter Sache Jes. 55, 10 f.; es steigt nieder in Israel, gleichsam herbergend in der Seele des Propheten Jes. 9, 7., es kommt zn den Menschen, nm ins Werk zu setzen was ihnen verheissen 105, 19., es ist, wie wir a. u. Stelle lesen, Mittler göttlicher Heilnng und, da die Heilnng nicht blos schlecht äusserlich sondern geistleiblich gemeint ist, Mittler des Heils. So beginnt im A. T. die Erkenntniss zu tagen, dass das Wort, durch welches die Himmel geschaffen sind 33, 6., nicht blos das persönliche Leben des sprechenden und sendenden Gottes dynamisch in sich trage, sondern einen selbsteignen persönlichen Hintergrund habe, und es verdient bemerkt und erwogen zn werden, dass

was hier durch das Wort vermittelt wird: die Heilung des au den Rand des Abgruuds gekommeuen und bussfertigen Sünders, in der verwaudteu Schilderung Elihu's Iob 33, 23 f. als Werk eiues die Tausende der Engel überrageudeu (vgl. Koh. 7, 28) Mittler-Engels מַלְאָךְ מֵלִיץ erscheint, dem Gott der Barmherzige zuruft: „Erlöse ihn, dass er nicht hinabfahre in die Gruft, ich habe Sühne gefunden.“ Hier wie dort kündigt sich im A. T. die neutest. Grundthatsache an, welche Theodoret zu u. St. in die Worte fasst: *Ὁ Θεὸς Λόγος ἐνανθρωπήσας καὶ ἀποσταλεὶς ὡς ἄνθρωπος τὰ παντοδαπὰ τῶν ψυχῶν ἰάσατο τραύματα καὶ τοὺς διαφθαρέντας ἀνέῤῥωσε λογισμούς.* Die LXX übers. uämlich weiter: *καὶ ἐῤῥύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν*, indem sie שְׁחִיתוֹתָם von שְׁחִיתָה und dieses, wie anderwärts auch שַׁחַת (s. zu 16, 10), vom V. שחת *διαφθείρειν* ableitet. Aber Thren. 4, 20 spricht dagegen. Vom V. שָׁחָה wird ein N. שְׁחוּת (שְׁחוּת) in der Bed. Vertiefung, Grube gebildet Spr. 28, 10., wozu שְׁחִית (שְׁחִית) die Nebenform ist, welche wie חֲנִית *pl.* חֲנִיתוֹת mit Beibehaltung der Nominalendung flektirt wird Ew. §. 186[e]. Die „Grubeu“ sind die tiefen Leiden, in die sie versenkt waren und aus deneu sie Gott entkommen liess.

Andere haben, in ihr Vaterland zurückgekehrt, von Gefahren zur See zu erzählen. Ihr Beruf führte sie übers Meer, da erhob sich der Sturm, schleuderte sie bald in die Höhe, bald in die Tiefe, Gott aber erhörte die au eigner Weisheit Verzweifelnden und rettete ihr beinahe von den Meereswellen verschlungenes Lebeu.

[23] Die sich hinabbegaben aufs Meer in Schiffen,
Geschäfte trieben in gressen Wassern,
[24] Sie bekamen zu sehen die Werke Jahawâh's
Und seine Wunder im Meeresabgrund.
[25] Er sprach und macht' erstehen Sturmwind,
Und der trieb hech emper dessen Wegen.
[26] Sie fuhren himmelan emper, fuhren herab in Schlünde,
Dass ihre Seele im Unfall verzagte.
[27] Sie sehwindelten und taumelten dem Trunkenen gleich,
Und all ihre Weisheit war versehlungen.
[28] **Da schrieen sie zu Jahawâh in ihrer Neth,**
Und aus ihren Aengsten führt' er sie heraus.
[29] Er wandelte den Sturm zu sanftem Wehen
Und es sehwiegen die drehenden Wegen.
[30] Da wurden sie freh, dass sie sich legten,
Und er geleitete sie nach dem erwünsehten Hafen.
[31] **Die mëgen preisen Jahawâh um seine Güte**
Und seine Wunder den Mensehenkindern,
[32] Und ihn hoch rühmen in Volksversammlung
Und im Aeltestenrath ihn leben.

Die Gemeinde des Herrn — beginnt Hgst. — die ihr Wesen in der Welt hat, erscheint hier unter dem Bilde solcher, die das Meer befahren und dort ihr Geschäft betreiben. Aber wäre es nicht geschmacklos, wenn der D. das Berufswerk der in die Welt hineingestellten Gemeinde mit dem Seehandel vergliche? Hat er nicht in 23ᵇ dem Allegorisiren einen Riegel vorgeschoben? Er redet von solchen, die von Berufswegen in See gehen (was יָרַד heisst, weil der Meeresspiegel unterhalb des nach der Küste zu sich abdachenden Festlands gelegen ist) und zwar nicht als Fischer, sondern (woran der Ausdruck zunächst denken lässt) in Handelsunternehmungen, wie auch Lth.: Die mit Schiffen auf dem Meer fuhren, Und trieben ihren Handel in grossen Wassern. Diese sind der Werke und Wunder Gottes in der abgründlichen Meerestiefe ansichtig geworden d. h. sie haben mit Augen gesehen was Gott vermag, wenn er zürnend die Naturgewalten aufbietet, und hinwieder wenn er erbarmensvoll sie in ihre Schranken zurückweist. Gottes Machtgeheiss (וַיֹּאמֶר wie 105, 31. 34) bewirkt, dass ein Sturmwind als feindliche Macht erstand, und der trieb empor seine, des Meeres, Wellen, so dass die Seefahrer bald himmelan geschnellt, bald wieder in tiefe Schlünde hinabgeschleudert wurden und ihre Seele im Unfall oder, da בְּרָעָה subjektiv gemeint zu sein scheint, in übler angstvoller Stimmung zerschmolz oder zerging d. i. allen Halt verlor. Sie kreisten (יָחוֹגּוּ von חָגַג = חוּג) d. i. schwindelten (wie wir sagen: es ging alles im Kreise mit ihnen herum) und taumelten nach Art des Trunkenen, und all ihre Weisheit verschlang sich d. i. (wenn anders das *Hithpa.* nicht geradezu passiven Sinn hat) zehrte sich in sich selbst auf, ward in sich selber zunichte. Der D. schreibt hier unter Einfluss von Jes. 19, 3 und viell. auch Jes. 19, 14. Aber auf ihr andringendes Flehen führte er sie aus ihren Bedrängnissen heraus (Ausdruck wie 25, 17). Er machte erstehen tosenden Sturm[1] zu sanftem Wehen (= דְּמָמָה דַקָּה 1 K. 19, 12)

---

[1]) Statt סְעָרָה findet sich einmal סֹעָה 55, 9., wo Hupf. סערה corrigirt, aber Schultens' Verweisung auf سعى (nicht شعى, wie irrig bei Hupf.) sichert das Wort vor kritischem Verdachte; s. übrigens auch Fürst im Handwörterbuch u. סעה. Es ist s. v. a. *rihun sâ'ija-t-un*, wie sich arabisch sagen lässt. Denn „سعى wird nicht blos von Menschen und Thieren (z. B. Schlangen *Sur.* 20, 21) gebraucht in der Bed. sich schnell bewegen, geschwind gehen, laufen, sondern auch vom Lichte (*Sur.* 66, 8), von Wasserbächen, die sich durch eine Aue schlängeln (Jones *Comment. poes. asiat.* p. 358 *ed. Lips.*), also gewiss auch sprachgemäss von Luftströmungen, Winden u. dgl., die bei den Arabern, wie Schultens zu jener Stelle bemerkt, auch sonst als جارية laufende erscheinen.“ Fl.

d. h. wandelte ihn in solches, denn in Stillstand bringen könnte הֵקִים nur missbräuchlich bed., es hat hier mit לְ den Siun der Ueberführung in einen andern Bestand. Das Suff. von גַּלֵּיהֶם kann nicht auf das weit entfernte מַיִם רַבִּים v. 23 gehen; ihre Wellen sind die ihnen, den Seefahrern, verderblichen und sie zu verschlingen drohenden. Diese wurden zn ihrer Frende still (חָשָׁה) und schwiegen (שָׁתַק wie Jon. 1, 11) und Gott leitete sie *εἰς λιμένα θελήματος αὐτῶν* (LXX), מָחוֹז *ἅπ. λεγ.* ist, entw. von חָזַז spalten oder von حاز (حوز) allseits einschliessen,[1] die Bucht, uordisch der Fiord. Die so wunderbar Geretteten werden aufgefordert da wo die Volksgemeinde sich versammelt und da wo die Volksoberen zu Rathe sitzen, also, wie es scheiut, in Tempel uud Forum Gott ihren Retter daukbar zu preisen.[2]

Es folgen nun noch zwei Gruppen ohue die zwei schönen eindrncksvollen Kehrverse, mit denen die vier vorhergehenden durchflochten siud. Der Bau ist minder knnstvoll, die Uebergänge hier nnd da schroff und ungeleuk; mau darf sagen, dass diese zwei Gruppen gegen die übrigen ähnlich abfallen, wie die Redeu Elihn's gegen das übrige B. Iob. Dass sie aber nichtsdestoweniger von der Hand ebendesselben Dichters sind, zeigt schon die hier sich fortsetzende Abhängigkeit vom B. Iob und Jesaia. Hgst. sieht iu v. 33—42 „das Lied, womit man den Herrn erhöht in der Versammlung des Volkes und anf der Bank der Alten"; v. Leng. schreibt das, wie gewöhnlich, ab und Olsh. citirt, wie gewöhnlich, nur ihn, ohne um seine Quelle zu wissen. Die Ansicht ist uuauuehmbar, denn da die *materia laudis* eine ganz andere ist, als die nach den voransgegangenen Aufforderungen zu erwartende, so ist sie nichts als ein willkürlicher Versuch, diesen Schlusstheil des Gedichts enger an das Vorige zu ketten. Ebenso wenig will es uns eiuleuchten, dass v. 33 f. auf den

[1]) Das V. حاز (حوز) bed. von Haus aus ctwas mit den Armen oder mit etwas Anderem von allen Seiten umgeben, einschliessen und an sich ziehen, daher: eine Sache ganz in seinen Besitz nehmen oder bekommen. Der Grundbegriff wurzelt in der Lautgruppe حو *gyravit, in gyrum egit*, wie sie auch in حار, حَوَى (حور), حَاشَ (حوش), حَاطَ (حوط), حَالَ (حول), حَامَ (حوم) erscheint; מחוז wäre demnach ein rundum eingeschlossener Ort. Fl.

[2]) In genauen Ausgaben, wie Nurzi's und Heydenheims, stehen vor v. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 40 solche umgekehrte Nun's (נונין הפוכין, in der Sprache der Masora נונין מנוזרות), wie vor Num. 10, 35 und zwischen 10, 36 und 11, 1 (zusammen neun in der alttest. Schrift). Ihre Bed. ist räthselhaft. Die Gedanken, die sich der Midrasch darüber macht, sind nur Nothbehelfe in Ermangelung des rechten Schlüssels.

Sturz Babels und v. 35 ff. auf die damit für Israel eingetretene glückliche Wendung der Dinge gehe; die jes. Grundstellen beweisen das nicht, Babylonien und Canaan werden nicht unterschieden, die Ausdrücke wären v. 36 f. zu niedrig gegriffen, mit Einem Worte: die Schilderung wäre unzutreffend. Nein, der D. fährt weiter fort, das hülfreiche Walten Gottes des Gerechten und Gnädigen zu verbeispielen, indem er dabei Erlebnisse im Sinne hat, von denen die Diaspora Israels nicht in Babylonien allein, sondern in aller Herren Ländern zu singen und zu sagen weiss.

[33] Er kehrt Ströme in Wüstung
Und Wassersprudel in Dürrniss,
[34] Fruchtbar Land in Salzsteppe
Ob darin Wohnender Bosheit.
[35] Er kehrt Wüstung in Wasserweiher
Und trocken Land in Wassersprudel.
[36] Und machte dort sesshaft Hungrige,
Und sie errichteten wohnliche Stadt.
[37] Sie säeten Felder und pflanzten Weingärten
Und gewannen einzuerntende Frucht.
[38] Er segnete sie und sie wurden zahlreich
Und an Vieh gewährt' er nicht wenig.—

Die in Wechselbez. stehenden Futt. יָשֵׂם besagen was Gott thut oder zeither schon oftmals that: er wandelte wasserreiche fruchtbare Länderstrecken, um die sittliche Schlechtigkeit ihrer Bewohner zu strafen, in wüste unfruchtbare, und hinwieder solche, um Hülfsbedürftigen aufzuhelfen, in wohlbewässerte und fruchtbringende. Die Einkleidung dieser Ged. ist durch Erinnerung an ältere Schriftstellen bestimmt: 33ª nach Jes. 50, 2ᵇ; 33ᵇ nach Jes. 35, 7ª; v. 35 aus Jes. 41, 18ᵇ. Die Zusammenstellung von מוֹצָאֵי und צִמָּאוֹן (aus Dt. 8, 15 stammend) gehört, wie z. B. Jes. 61, 3., zu den beliebten gegensätzlichen Alliterationen.[1] מְלֵחָה (von LXX vgl. Sir. 39, 23 substantivisch gefasst: *ἅλμη salsugo*) ist ohne אֶרֶץ das Salzige; viell. hat der D. Iob 39, 6 im Sinne. Die Schilderung verläuft nun in allgemeinster Haltung. Nur indirekt denkt der D. bei רְעֵבִים an Israel und gar nicht denkt er bei עִיר מוֹשָׁב an Jerusalem; der Ausdruck wäre gar zu dürftig. Was er erzählt, ist eine Geschichte, die sich oft wiederholt hat: dass ein durch göttliches Strafverhängniss der Verwüstung

[1]) Die Alliteration (Paronomasie) heisst hebräisch לָשׁוֹן נֹפֵל עַל־לָשׁוֹן und für diese antithetische Form wird in einer Abh. darüber (in החלוץ Wissenschaftliche Abh. über jüd. Gesch., Liter. u. Alterthumskunde. Jahrg. 2. Lemberg 1853 S. 94—99) der Ausdruck לשון הֵפֶךְ לָשׁוֹן gemünzt.

preisgegebenes Land nnter den Händeu eines armen und dankbaren Geschlechtes sich wieder in blühendes fruchtbares Gefilde verwandelte oder auch dass bis daher nngebaut gelegenes und anscheinend schlechthin unergiebiges eine ungeahnte Segenskraft entwickelte. Die Exulanten, denen Jeremia 29, 5 schreibt: „Bauet Häuser und lasst euch nieder, nnd pflanzet Gärten nnd esset ihre Frucht“ mögen diesen Gottessegen öfter erfahren haben; ihr Fleiss, ihre Einsicht that anch das Ihre, aber, recht besehen, war es nicht ihr Selbstwerk, sondern Gottes Werk, dass ihre Ansiedelung gedieh, dass sie sich immer weiter ausbreiteten nnd eines nicht geringen d. i. ansehnlich grossen [1] Viehstandes erfreuten.

Aber es kam anch vor, dass es mit ihnen wieder rückwärts ging, indem ihr aufblühender Wohlstand den Neid der Gewalthaber auf sich zog; jedoch Gott machte der Tyrannei ein Ende und brachte sein Volk immer wieder zu Ehren und zu Kräften.

[39] Sie wurden wenig und kamen herunter
Durch Tyrannei, Bosheit und Kummer —
[40] Ausgiessend Verachtung über Gewaltherrn,
Macht' er sie irren in wegloser Oede.
[41] Er entrückte den Dürftigen dem Missgeschick
Und mehrte heerdengleich Familien.
[42] Es sehens Redliche und freun sich,
Und alle Büberei schliesst ihren Mund.

* *

[43] Wer ist weise, dass er merke solches
Und dass man bedenke die Gnaden Jahawâh's!

Der Uebergang in *futt. consec.* v. 39 verbietet an Andere zu denken als deren gesegneten Aufschwung die vorige Versgruppe beschrieben hat. Sie wurden wenig und kamen herunter (שָׁחַח vgl. Spr. 14, 19: zu Falle kommen oder: unterworfen werden) *a coarctatione, malitia et moerore*, nach der Accent. drei selbstständige Begriffe; עֹצֶר ist Zwang d. i. Zwingherrschaft (wie es wohl auch Jes. 53, 8 despotische Vergewaltigung bed.), רָעָה Bosheit oder anch allerlei Schlimmes, das sie zu leiden hatten, יָגוֹן Bekümmerniss, die an ihrem Leben zehrte. Die Accentuation zu verlassen und zn übers.: „Ob Bosheits-Druckes und Bekümmerniss“ ist kein Grund vorhanden. Ungelenk ist nun der Fortgang der Schilderung. Es kommt daher, dass v. 40 buchstäblich ans Iob 12, 21. 24 entuommen ist und dass der D. an diesen grossartigen Worten nichts ändern will.

[1]) Mit Vergleichung von 2 K. 4, 3 zu u. St. bespricht diese λιτότης recht gut Storr in seinen *Observ. ad analogiam et syntaxin Hebr. pertinentes* (1805) §. XI.

Oder hat er viell. שָׁפַךְ ansgesprochen? Diese Eine kleine Aenderung genügt, um strafferen Zus. herzustellen. Verzichtet man auf sie, so ist dennoch שֹׁפֵךְ s. v. a. שֹׁפֵךְ הוּא „doch er giesst ans .. und machte, weil er der Richter der Tyrannen ist, auch die Tyrannen jener zunichte." Liehen Herren — bemerkt hier Lnther — sehet ench ja für für dem gar kleinen Sprüchlein ans dem 107. Psalmen: *effundit contemtum super principes.* Ich schwöre bey Gott: kommt diess kleine Sprüchlein üher ench in Schwang, so seyd ihr verloren. In v. 41 folgt das Gegenstück zn v. 40. Während er über Tyrannen in Schmach der Menschen, die über sie kommt, seinen Zorn ansschüttet und sie zu Flüchtlingen macht, die in gransiger Oede sich verlieren, rückt er Dürftige nnd bisher Verachtete nnd Misshandelte aus ihrer Leidenstiefe hoch empor und setzt Familien gleich der Heerde d. i. macht ihre Sippen so anwachsen, dass sie den Anblick einer fröhlich und zahlreich dnrcheinander lanfenden, anf weitem Plan sich tummelnden Heerde (Ioh 21, 11) gewähren. Der Anblick dieses thatsächlichen Bekenntnisses Gottes zu den rechtlos Bedrückten gegen ihre Bedrücker gereicht den Redlichen zur Freude und (wieder Worte des B. Ioh 5, 16) alle Schnrkerei oder Niederträchtigkeit (עַוְלָה, in der Grnndstelle עֹלָתָה = עַוְלָתָה, wie 92, 16 Chethîb) hat den Mund geschlossen d. i. ihrer ruhmredigen Frechheit ist ein- für allemal Schweigen auferlegt.

Hier ist das sechste der Bilder des hülfreichen Eingreifens Gottes in die Geschicke derer die ihn anrufen geschlossen und der D. lässt nun seinen Psalm, ähnlich wie Hosea 14, 10 sein Buch, in das fragweise ausgedrückte Notabene verhallen: wer ist weise — er wird oder er möge solches hewahren d. i. wohl sich merken. Der Uebergang in den Plur. ist dadurch nahe gelegt, dass מִי חָכָם logisch s. v. a. *quisquis sapiens est* ist (s. 25, 12). חַסְדֵי ה׳ (חֲסָדַי) sind die Gnadenerweise, in welchen sich die ewig währende Gnade Jehova's geschichtlich entfaltet. Wer weise ist, hat dafür ein gutes Gedächtniss und offenes scharfes Verständniss. Man kann diesen Schluss des Ps. kühl finden und die Rückkehr zn dem hymnischen Anfang vermissen. Bedenkt man aher, dass der Charakter der nachexilischen Zeit gerade in dem Wechsel solcher Ereignisse und Zustände, wie die in den beiden letzten Versgruppen geschilderten, hesteht, so wird man, von hier aus auf den Gesammtinhalt des Ps. zurückblickend, zu der Einsicht gelangen, dass es ein Trostpsalm ist. Der D. entrollt vor der wieder in Besitz ihres vaterländischen Bodens gelangten Diaspora Israels die Bilder göttlicher Rettungen, an denen

die Menschengeschichte und insbes. die Geschichte der Exulanten so reich ist, und tröstet damit seine aus den Ländern der Heiden erlösten Volksgenossen, welche, obwohl erlöst, doch der letzten Erlösung noch entgegenzuwarten haben und unter dem bald milderen bald despotischen Scepter der Weltmacht sich herzlich danach sehnen.

PSALM CVIII.

Dieser Ps. ist hier eingefügt, weil das אוֹדְךָ v. 4 und überh. sein Inhalt wie das Echo zu dem הוֹדוּ des vorigen ist. Er ist לדוד überschrieben, aber nur weil er aus altdav. Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Schon dass למנצח fehlt legt die Annahme jüngerer Entstehung nahe. Zwei davidische Psalmstücke elohimischer Weise sind hier ziemlich gewaltsam zusammengefügt und ihrem urspr. zeitgesch. Zus. entnommen. Wahrsch. hatten sie sich schon im Munde des Volkes und in der Tempelliturgie nicht ohne einige Textänderungen fortgepflanzt. Die LXX hat nur wenige der hervorstechendsten beachtet.

Die 1. Hälfte bilden zwei Str. aus Ps. 57 (v. 8—12):

2 **Getrost ist mein Herz, Elohim,**
Singen will ich und will harfnen,
Ja das soll meine Hehre.
3 **Wach' auf, o Harfe und Cither,**
Aufwecken will ich das Morgenroth.

4 **Ich will dich loben unter den Völkern, Jahawâh,**
Und dich harfnend preisen unter den Nationen.
5 **Denn gross über die Himmel hinaus ist deine Gnade**
Und bis zur Aetherhöhe deine Wahrheit.
6 **O erhebe hoch über Himmel, Elohim,**
Und über die ganze Erde deine Herrlichkeit!

Die Wiederholung des „getrost mein Herz" in Ps. 57 ist hier unterblieben. Und der Anruf: „Erwache meine Hehre (d. i. Seele)" ist hier in eine nachgebrachte Bestimmung (s. zu 3, 5) zu אשירה ואזמרה umgesetzt: ich, ja meine Hehre, was den Sinn hat, dass er es thun will, ja dass seine Seele mit allen ihren gottesbildlichen Kräften es thun soll. [1] יהוה v. 4 ist aus אֲדֹנָי umgesetzt und sowohl vor 4^b als vor 6^b ist gegen Ps. 57 *Waw copul.* angefügt. Ansprechend ist מֵעַל 5^a für עַד, ganz so gebraucht wie Est. 3, 1 — Gottes Gnade reicht nicht blos bis zum Himmel, sie ragt darüber hinaus (vgl.

[1]) Dass כבודי hier Seele oder Geist bedeute, nimmt auch Hitz. an, gibt aber dem Worte 57, 9. 30, 13 die Bed. Loblied.

113, 4) — aber gegen die Analogie anderer Stellen wie 36, 6 vgl. Jer. 51, 9.[1]

Die 2. Hälfte bildet Ps. 60, 7—14. Es sind 2 Zeilen von Str. 1 und Str. 2. 3 vollständig; v. 7 von Ps. 60 ist auch hier wieder der siebente.

[7] Auf dass gerettet werden deine Geminnten —
O so schaffe Heil mit deiner Rechten und erhör mich!

[8] Elohim hat verheissen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
[9] Mein ist Gilead, mein Manasse,
Und Ephraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
[10] Moab mein Waschbecken,[2]
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber Philistäa jauchz' ich auf.

[11] Wer geleitet mich zur festen Stadt,
Wer bringt mich nach Edom hin?!
[12] Hast nicht, Elohim, du uns verworfen
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerschaarn?
[13] Gewähr uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hülfe.
[14] In Elohim gewinnen wir den Sieg
Und er wird niedertreten unsere Dränger.

Der Zwecksatz mit לְמַעַן hat zu seinem tragenden Hauptsatz das folgende הוֹשִׁיעָה. In Ps. 60 ist es anders. Statt וַעֲנֵנוּ, was man erwarten könnte, heisst es hier ohne Chethib und Keri geradezu וַעֲנֵנִי; so wenigstens nach Nurzi, die Druckausg. haben auch hier וַעֲנֵנוּ. Statt וְלִי v. 9 zweimal לִי. Und statt: „Ueber mich schreie laut, o Philistäa, auf“ (Klaggeschrei des Besiegten) lesen wir hier: Ueber Ph. jauchz' ich auf (Triumphgeschrei des Siegers), wonach Hupf. הִתְרֹעֲעִי dort als Inf. fassen will: „über Phil. mein Jauchzen,“ was ohne Noth nicht allein andere Acc., sondern auch andere Vocalisation (עָלַי für עָלַי und הִתְרוֹעֲעִי statt הִתְרוֹעֲעִי) fordert. Statt עִיר מָצוֹר hier das gewöhnlichere עִיר מִבְצָר. Sonst keine Variante, ausser dass v. 9., wo der Affekt der Rede die Fortsetzung derselben

[1]) Fast mit gleichen Worten ebenso Hupf. zu Ps. 57.; das Obige war aber, ehe Bd. 3 des Hupfeldschen Comm. erschien, längst geschrieben. Wo ich bewusster Weise dem Vorgange dieses Ausl. folge, unterlasse ich nicht, es zu bemerken.

[2]) So richtig Aquila u. Quinta: *Μωὰβ λέβης τοῦ λουτροῦ μου*, wogegen LXX (*τῆς ἐλπίδος μου*) u. Symm. (*ἀμεριμνίας μου*) רחצי nach dem Aram. verstehen.

durch die Copula wenn nicht verlangt (Hitz.), doch begünstigt, לִי (das zweite) für וְלִי geschrieben und v. 12 אַתָּה vor אלהים weggelassen ist, was ungern vermisst wird. Dass, wie Hgst. meint, Ps. 108 eine eigenhändige Variation Davids sei, ist eine Zwangsannahme zu Gunsten des לדוד, welches sie mit nichten fordert und ihrer nichtigen Beweismittel nicht bedarf. Ein Dichter, wie David, macht nicht aus zweien seiner Lieder ein drittes. Man würde die Torsi erkennen, wenn wir ihre vollständigen Originale auch nicht mehr vergleichen könnten.

PSALM CIX.

Das dem הודו des Ps. 107 echoartig entsprechende אוֹדֶה findet sich auch hier v. 30. Es ist dies der Ps., welcher in der Stufenleiter der sogen. Fluchpsalmen die äusserste Staffel bildet. Gegen Ps. 69, welcher ihm am nächsten steht, ist hier der Zorn über die Gottlosen, welche Liebe mit Undank lohnen, die Unschuld verfolgen und den Fluch wollen statt des Segens, bis an die äusserste Grenze gelangt, über welche hinaus eine Steigerung nicht wohl möglich ist. Und auch das unterscheidet Ps. 109 von Ps. 69, dass sich die Verwünschungen nicht gegen die Feinde insgemein richten, sondern ihr ganzer Strom sich gegen Einen wendet. Ist das Doeg der Edomiter? Vielleicht, wir wissen es nicht. Die jeremianischen Anzeichen, welche das לדוד von Ps. 69 in Frage stellen, fehlen hier. Die Merkmale der Ueberladung und Uebertreibung, auf welche hin Hitz. mit de W. Ps. 109 später nachjerem. Zeit zuweist, sehen sich etwas anders an, wenn man die Fluchworte des Ps. nicht blos für Blitze und Donnerkeile eines exaltirten Poeten ansieht. Gerade diese Fluchworte sprechen für das לדוד. Sie erklären sich aus der Tiefe des Bewusstseins Davids, dass er der Gesalbte Jehova's sei, und aus seiner Selbstschau in Christo. Es gab auf Erden damals keine unverletzlichere Person, als Davids, des Messias des Gottes Jakobs (2 S. 23, 1), des Ahns Jesu Christi; dieser war in David, indem er durch David seinen alttest. Weg nahm und Davids Geschichte znm Typus seiner künftigen gestaltete. Verfolgung Davids war also Versündigung nicht nur an David selbst, sondern auch an dem Christus in ihm, und weil Christus in David ist, mischt sich mit seinem Zorn über seine gegenwärtigen Feinde Christi Zorn über seine künftigen, so dass auch dieser Ps., wie Ps. 22, ein typisch-prophetischer ist, indem die zeitgeschichtliche Selbstaussage des Typus durch die pro-

phetische Selbstaussage des ihm immanenten Antitypus über sich selbst hinausgehoben und so die ἀρὰ zur προφητεία ἐν εἴδει ἀρᾶς (Chrys.) erhoben wird.

In Anbetracht dessen, dass Petrus Act. 1, 20 das Fluchwort 109, 8^b (wie das Fluchwort 69, 26) in dem Strafgeschick Judas Ischarioths erfüllt sieht (weshalb die Kirche diesen Ps. *Psalmus Ischarioticus* nennt), möchte man meinen, diesen Ps. als Erzeugniss der absalom. Verfolgungszeit ansehen zu müssen, denn der judäische Judas aus Kerijoth hat sein ältest. Vorbild vorzugsweise an jenem judäischen Ahitophel aus Giloh, der sich, wie jener, erhängte. Aber dass Ps. 109 der absolom. Zeit angehöre, widerlegt sich schon dadurch, dass der verwünschte Eine nicht als treuloser Freund gezeichnet ist, und weiter dadurch, dass die Verfolgung, welche der Psalmist erleidet, durchweg als richterliche Verfehmung auf Grund falscher Anklage (שִׂטְנָה) erscheint. Das führt uns in die saulische Zeit, in welcher David als Kronräuber geächtet und für vogelfrei erklärt war. Jener Eine ist also nicht Ahitophel, sondern Doeg, Cusch (Ps. 7) oder irgendwer anders. Und David selbst ist hier Typus Jesu Christi, des auf Grund falscher Anklagen von der verstockten Obrigkeit seines Volkes dem Tode übergebenen. Denn die Hinrichtung Jesu war ein Justizmord.

Der Ps., der in Gruppen von 9. 10. 10. 12. 10. 12 Zeilen zerfällt, kann als strophisch gelten. Er beginnt mit einem Seufzer um Hülfe und mit Klagen über die Liebe mit Hass erwiedernden Verfolger:

[1] Gott meines Ruhmes, schweige nicht!
[2] Denn Frevlermund und Trugmund haben sie wider mich geöffnet,
Haben geredet gegen mich Lügenzunge,
[3] Und mit Hasses-Worten mich umgeben,
Und haben bekriegt mich ohne Ursach.
[4] Meine Liebe lohnen sie mit Befeindung,
Während doch ich Gebet bin.
[5] Und haben belastet mich mit Bösem statt Gutem,
Und mit Hass für meine Liebe.

Gott meines Ruhmes ist s. v. a. Gott der du mein Ruhm bist (Jer. 17, 14). Der Name enthält den Hoffnungsgrund der Bitte. Der Gott, den der Psalmist bisher zu preisen Ursache hatte, wird sich auch diesmal ihm preiswürdig beweisen. Auf diesen Glauben stellt er die Bitte: schweige nicht (28, 1. 35, 22); Gott redet drein, indem er richtend und rettend einschreitet. Einen Mund, wie er dem רָשָׁע eignet, einen Mund, aus dem מִרְמָה kommt, haben sie wider ihn

aufgethan, geredet mit ihm Znnge d. i. Sprache der Lüge (nach Ges. §. 138, 1 Anm. 3: mit Lügenzunge). דִּבְרֵי von Sachen und Aussagen wie 35, 20. נִלְחַם, sonst mit בְּ, אֶל, עַל, עִם verbunden, hat hier *ad sensum* (bekriegen) den *acc. obj.* Die Liebe, die er ihnen bewiesen, lohnen sie mit Befeindung, während er תְּפִלָּה ist d. i. aller Selbstrache entsagend sich betend in Gott hineinbirgt und ihm seine Sache anheimgibt, denn *preces et lacrimae arma ecclesiae.* Sie haben ihm aufgelegt Böses für Gutes und Hass statt Liebe (vgl. den prägnanten Ausdruck 55, 4). Zweimal wiederholt er, dass es Liebe ist, die ihm so vergolten wird. Und wohl zu beachten sind die *praett.* mit untermischten *futt. consec.*: es ist keine Feindschaft von gestern, eine solche würde nicht zu so furchtbaren Anathemen berechtigen, wie nun folgen; sie setzen einen offenbar gewordenen Zustand unbeugsamer Verstocktheit auf Seiten der Feinde voraus.

Der Psalmist richtet sich nun gegen Einen unter den Vielen und fleht Gottes Gericht auf ihn herab:

[6] Ueberordne ihm einen Frevler
Und Satan stehe zu seiner Rechten.
[7] Wird er gerichtet, geh' er hervor als Frevler
Und sein Gebet werde zur Sünde.
[8] Werden mögen zu wenigen seine Tage,
Sein Amt nehme ein Anderer hin.
[9] Werden mögen seine Kinder zu Waisen
Und sein Weib eine Wittwe,
[10] Und hin und her irren seine Kinder bettelnd
Und ansprechen fern von ihren Trümmern.

Eine höhere Macht, insbes. Strafmacht, über jem. entbieten heisst פָּקַד עַל Jer. 15, 3 oder הִפְקִיד עַל Lev. 26, 16.: der Peiniger der Unschuld soll einen überlegenen Peiniger finden — Gott straft das Böse durch das Böse. שָׂטָן ist nach Sach. 3, 1 der böse Engelfürst als κατήγωρ; das Fehlen des Art. spricht, wie 1 Chr. 21, 1 zeigt, nicht dagegen, und v. 7 ist für diese Auffassung eine starke Empfehlung. Zur Rechten ist der Platz des Verklägers, der den Schuldigen in seiner Gewalt hat. Es ist *phrasis forensis* und demgemäss spinnt sich v. 7 die Verwünschung weiter: wenn er gerichtet wird, näml. von Gott, so gehe er hervor (יָצָא eig. vom publicirten Urtel) als רָשָׁע d. i. Verdammter, und sein Gebet, wodurch er das göttliche Verdammnissurtheil abwenden möchte, werde zur Sünde, denn es ist nicht Glaubens-, sondern Verzweiflungsgebet, welches der höchste Richter abweisen muss. Kainsbusse und Judasbusse kann keine Gnade erlangen. Der Wille des Psalmisten ist hierin eins mit dem Willen

Gottes. Seine Imprecationen sind nur affectuöse Aussagen dieser Einheit. Das Bekenntniss: ich habe übel gethan — bemerkt Stier — half Judas nichts, Satan gab ihm aus dem Mund seiner Diener die Antwort: da siehe du zu. In v. 8 wird ihm, dem Unverbesserlichen, frühzeitiger Tod gewünscht (מְעַטִּים wie nur noch Koh. 5, 1) und Verlust seines Amtes, nach Act. 1, 20 erfüllt in Judas dem Verräther. Die פְּקֻדָּה ist die ἀποστολή und der אַחֵר ist, wie das Loos entschied, Matthias. Die LXX übers. nämlich: τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος. Da פְּקֻדָּה Vorsteherschaft, Aufsicht, Amt bed. (s. Lex.), so ist kein Grund vorhanden nach einer andern Bed. des פְּקֻדָּתוֹ zu suchen. Der Eine muss ja wirklich unter den Feinden des Ps. eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Was in Betreff seiner Kinder gewünscht wird, hat sich an dem Volke erfüllt, welches Judas repräsentirt. Ihre früheren Wohnsitze sind חָרְבוֹת. Fern von diesen (מִן wie z. B. Richt. 5, 11. Iob 28, 4) irren sie umher und betteln (דָּרַשׁ wie προςαιτεῖν absol. = בִּקֵּשׁ לָחֶם 37, 25). Statt וְדָרְשׁוּ findet sich auch die LA וְדֹרְשׁוּ. Auch von sogen. starken Vv. wird in sonderlichen Bedd. ein *Po.* gebildet Ges. §. 55, 1 [1] und in der Flexion dieses *Po.* findet sich zuweilen, obwohl lautgesetzwidrig, *Kamez chatuph* statt *Cholem*, wie von לָשַׁן verleumden 101, 5. תָּאַר umreissen, contouriren Jes. 44, 13 vgl. auch Iob 20, 26 (תְּאָכְלֵהוּ) und Jes. 62, 9 (nach der LA מְאָסְפָיו). Das Kamez in diesen Fällen als langes *a* zu lesen und diese Formen für aufgelöste *Pi.* zu halten (Ges., Lehrgeb. S. 251) ist wegen des fehlenden Metheg jedenfalls wider den Sinn der Punctation. An u. St. wäre *we-dârschu* gar keine Variante. Viell. aber ist wirklich *we-dorschu* von דֹּרֵשׁ in der bes. Bed. betteln die rechte Lesart.

[11] Es beschlage der Wucherer all das Seine,
Und plündern mögen Fremde sein Ermühtes.

---

[1]) Es gibt jüd. Gramm., welche beim starken V. dieses *Po.* als Aktivum (אָב) zum *Hithpa.* als Passivum (תולדה) stellen, aber nicht mit Unrecht wird von Andern (AE, Ibn-Jachia, Salman Henau) die Annahme einer bes. Conjugation des starken V. auf Grund so weniger Beispiele bestritten. B. de Spinoza in seiner *Gramm. Linguae Hebr.* (*Opp. postuma* p. 111) sagt: *Ex numero Participiorum secludenda etiam credo simplicia, quibus praepositum est* מ, *ut sunt* מְשֹׁפֵט *judicator*, מְלֹשֵׁן *laesor linguâ*, *nisi potius statuere velimus, quod simplicia, ut intensiva et reliqua, characteristicam* מ *habuerint et quod posteri idem in simplici neglexerint, vel forte Participia intensiva sunt ex simplici formata, idque quia eorum themata intensivo carent verbo.* Aber dass das *part. Kal* urspr. מְקוֹטֵל gelautet habe, ist eine ganz haltlose Vermuthung; die andere aber ist nicht unrichtig, denn allerdings vertritt dieses *Po.* beim starken V. öfter das nicht vorkommende *Pi.* So bei דָּרַשׁ, לָשַׁן, שָׁפַט.

[12] Er habe Niemand, der ihm Gnade wahre,
Und seine Waisen keinen Gönner.
[13] Seine Nachkommenschaft müsse ausgerottet werden,
Schon im andern Geschlecht erlösch' ihr Name.
[14] Es werde gedacht der Schuld seiner Väter bei Jahawâh
Und die Sünde seiner Mutter erlösche nicht,
[15] Sie seien vor Jahawâh allzeit,
Und er rotte aus von der Erde ihr Gedächtniss.

Das *Pi.* נִקֵּשׁ, welches oben „beschlagen" = Beschlag auf etwas legen übers. ist, bed. eig. in Schlingen fangen, hier, wie Grot. erklärt, *obstringere scil. hypothecae jure;* נֹשֶׁה ist der auf Wucherzins (נֶשֶׁךְ d. i. *usura vorax*, wie Lucan sagt) Ausleihende. In v. 12 ist מָשַׁךְ חֶסֶד die Gnade hinziehn s. v. a. sie fort- und andauern lassen 36, 11 vgl. Jer. 31, 3. לִיתוֹמָיו ist nicht von חוֹנֵן regiert, sondern das Parallelwort von לוֹ. In v. 13 ist zweifelhaft, ob אַחֲרִית den Ausgang wie Num. 24, 20 oder die Nachkommenschaft wie Ez. 23, 25 bed.; 13b spricht für Letzteres und יְהִי לְהַכְרִית bed. nicht blos: sie werde ausgerottet, sondern ist nach Jos. 2, 5 (s. Ges. §. 132 Anm. 1) zu beurtheilen: sie müsse ausgerottet w. Ueber יִמַּח für יִמָּח *fut. apoc. Ni.* s. Ges. §. 75 Anm. 8. Eine jüdische akrostichische Erklärung des Namens יֵשׁוּ (Ἰησοῦς) lautet: יִמַּח שְׁמוֹ וְזִכְרוֹ. Dieser Fluch soll nach unserem Ps. dem Volke Judas Ischarioths am eignen Halse hängen. Die Generation דּוֹר zu 40 J. gerechnet, war das jüd. Volk als Volk mit Land und Staat schon in der zweiten Generation von ihrer Blutthat ab untergegangen. Bei v. 14 erinnert man sich an das grosse weithin zurückdatirte Blutschuldenregister Mt. 23, 32—36. Alle Sünden seiner Eltern und Voreltern — wünscht der Ps. jenem Einen Kinde des Verderbens — sollen ewig unausgelöscht droben vor Gott dem Richter bleiben und hienieden soll auch das Angedenken an das blutbeladne Geschlecht ausgerottet werden.

[16] Darob dass er nicht gedacht hat zu üben Gnade,
Und verfolgt hat den Mann so elend und arm,
Und den Herzzerknirschten, ihn hinzumorden.
[17] Er hat geliebt den Fluch, so hat er ihn betroffen,
Und Segen mocht' er nicht, so blieb er fern ihm.
[18] Er zog Fluch an wie seine Kleidung
Und er drang wie Wasser in sein Innres
Und wie Oel in seine Gebeine.
[19] So werd' er ihm wie ein Rock, in den er sich wickelt,
Und zu einem Gürtel, den er immerfort umlegt.
[20] Das ist der Lohn meiner Befeinder von Jahawâh
Und der Böses Redenden über meine Seele.

Der elende und arme Mann und der Tiefverwundete *saucius* am

Herzen (nach der LA נִכְאָה) oder tiefverwundeten Herzens (nach der LA נִכְאָה) ist David und im Gegenbilde Christus, der als König zwar, aber als עָנִי in Jerusalem einzog und den Pilatus mit *Ecce homo* dem Volke vorführte. Jedes Wort entspricht hier der Erfüllungsgeschichte: dem עֲשׂוֹת חֶסֶד die ihnen gegebene Möglichkeit, Jesum zu begnadigen, dem לְמוֹתֵת das *Crucifige*. Das *Po.* מוֹתֵת statt *Hi.* הֵמִית deutet auf den grausamen Tod, dem die Verfolger ihn zu opfern gedenken. In v. 17 bez. die zweiten *futt. conv.* als *consec.* das Gericht als selbstgewolltes, selbstverwirktes; das auf den Blutthäter herabgeflehte Gericht steht vor dem Betenden als vollendete Thatsache; בּוֹא *seq. acc.* jem. überfallen wie Jes. 41, 25. Die drei Bilder v. 18 besagen jedes etwas Andres: die Sünde und mit ihr der Fluch ist ihm so zur Gewohnheit geworden, wie sein alltäglich Kleid, so zum Bedürfniss wie Wasser (Iob 15, 16. 34, 7), so zur Ergötzung wie Salbe. Stier gut; „wie er sich ganz durchsündete, so ist er ebendamit ganz durchflucht." Das Zorngericht, das ihm gewünscht wird, ist nichts als der herausgesetzte Zorn, den die Sünde in ihm angerichtet. In v. 19 liegt der Hauptton auf יַעְטֶה: ein Kleid, das er umhülle, so dass er ganz und gar drin eingewickelt ist, und auf תָּמִיד ein Gürtel, den er nie ganz ablegt, sondern immer und immer wieder umschnallt. Mit v. 20 schliesst offenbar eine Strophe: das ist der Lohn u. s. w. פְּעֻלָּה ist sowohl das Wirken als das Erwirkte, erwirkter Lohn, verwirkte Strafe, bes. häufig in Jes. 40—66 z. B. 49, 4. 40, 10., einmal auch schon in der Thora Lev. 19, 13. In der nun folg. 5. Str. wird die Anschauung des den Feinden gewissen Gerichts wieder von dem Hinblick auf die gefahrvolle traurige Gegenwart verdrängt.

[21] Und du, Jahawâh o Herr, betbätige dich mir ob deines Namens,
Denn gütig ist deine Gnade: reiss heraus mich.
[22] Denn elend und arm bin ich,
Und mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern.
[23] Wie ein Schatte, wenn er lang wird, bin ich hingeschwunden,
Bin hinweggescheucht wie eine Heuschrecke.
[24] Meine Kniee wanken vor Fasten,
Und mein Fleisch ist abgemagert von Fette.
[25] Und ich, ich bin geworden eine Schmach ihnen,
Sie sehen mich, schütteln ihren Kopf.

Der Doppelname יהוה אדני hier und 68, 21. 140, 8. 141, 8. Hab. 3, 19 (s. *Symbolae* p. 16) entspricht der Tiefe der hier anhebenden Klage. עֲשֵׂה אִתִּי handle in Verhältniss zu mir (אִתִּי *in me*, was sowohl *erga me* als *contra me* bed. kann), wie mit לְ 1 S. 14, 6: tritt handelnd für mich auf. Deine Gnade ist טוֹב (69, 17) d. i. lieblich

für die so sie erfahren; טוֹב nicht von der Güte des Wesens, sondern von dem Wohlthuenden ihrer Erfahrnng und Empfindung. Hitz., au dem verbindungslosen הצילני sich stossend, bringt die Umstellung עשׂה אתי חסדךָ הצילני למען שִׁמְךָ כי־טוב (vgl. 2 S. 9, 3. Ps. 54, 8) in Vorschlag, aber die Verbindungslosigkeit des הצילני verschwindet, wenn man annimmt, dass כי־טוב חסדך begründend und zugleich motivirend mitteninne steht. In v. 22 ist חָלַל (als פעל עבר d. i. *praet.*, wie die jüdd. Gramm. sagen), nicht חָלָל zu lesen; dieses חָלַל ist aber so wie nirgends in der Bed. durchbohrt s. gebraucht, ein *v. denom.* von חָלָל durchbohrt, von Hitz. unbilliger Weise auf 55, 5 als vom D. missverstandene Grundstelle zurückgeführt, vgl. übrigens Lc. 2, 35. Bemerkenswerth ist hier, wie an hundert Stellen, die Sicherheit der Textüberlieferung und ihre genaue Wiedergabe in der Textpunktation. Das Bild vom Schatten v. 23 ist wie 102, 12. Wenn es Abend wird, neigt oder vielmehr streckt sich der Schatten, bis er in die allgemeine Dunkelheit verschwindet. Und wie Beda sagt: *sicut sole declinante ex umbra fit nox, ita declinante vita ex mortali carne fit mors.* So schwindet das Leben des hier Betenden hin; absichtlich gebraucht er das *Ni.* נֶהֱלָכְתִּי (andere LA: נֶהֱלָכְתִּי); es ist eine äussere Gewalt, die ihn so schattenartig in die Nacht verdrängt. Die Henschrecke ist als wehrloses bald verjagtes Thierchen sprichwörtlich Iob 39, 20. נִנְעַר fortgeschüttelt, auseinandergestiebt w., sei es dnrch Sturm Ex. 10, 19 oder, wie hier, menschliches Schreckniss. Das Fasten v. 24 ist die Folge des mit tiefem Gram sich einstellenden Ekels an aller Speise. Das מִן in מִצּוֹם ist das des Ansgangs der Wirkung von ihrer Ursache, das in מִשָּׁמֶן das der Entfernung und des Abfalls vom bisher Vorhandenen.[1] Absichtlich ist v. 25 אֲנִי hervorgehoben: ich in dieser meiner Leidensgestalt; das schadenfrohe Kopfschütteln wie 22, 8 vgl. 44, 15. Man erinnert sich hier des Gekreuzigten Mt. 27, 39.

In der Schlussstr. erneuert sich der Hülferuf und geht, seiner Erhörnng gewiss, in Dankgelübde über:

[26] Stehe mir bei, Jahawâh mein Gott,
Hilf mir nach deiner Gnade,
[27] Dass sie erkennen, deine Hand sei das,
Du, Jahawâh, habest es gethan.

---

[1]) Die lautverwandten Vv. des Lügens und Läugnens כחש u. כחד — sagt Hölemann richtig, Bibelstudien 1, 31 — bed. ein Abfallen von der Substanz, ein Abzehren, Schwinden und Verschwinden, gleichsam ein Verwesen. Saadia vergleicht בהמה (פ״ח) כחושה eine magere Kuh *Berachoth* 32[a].

[26] **Es fluchen jene, du aber segnest,**
Sie stehen auf und erblassen und dein Knecht wird froh.
[29] **Ankleiden werden meine Befeinder Schmach**
Und umhüllen wie einen Mantel ihre Schande.
[30] **Danken werd' ich Jahawâh innig mit meinem Munde,**
Und inmitten Vieler ihn preisen,
[31] **Dass er hintritt zur Rechten des Armen,**
Heil zu schaffen vor den Richtern seiner Seele.

In v. 26 bez. עֶזְר den Beistand und הוֹשִׁיעַ das Heil, welches Ziel und Erfolg des Beistandes ist. In v. 27 steht die Hand Jehova's dem Znfall, Menschenwerk, Selbstwerk entgegen. Die Feinde sollen erkennen, dass die Rettung des Verfolgten ein Thatbekenntniss Gottes zu ihm ist. Dieser segnet den, welchem die Menschen fluchen, und während diese sich erheben, aber ohne den Zweck, zu dem sie sich erheben, zu erreichen, vor Scham erblassen (בּוֹשׁ), erglänzt jener von Freude, dem Abglanz der ihm zugewandten göttlichen Liebe — im erhabensten Sinne wahr geworden an Dem, der, nachdem er ein Flnch geworden, gesessen ist zur Rechten der Majestät. Die Futt. v. 29 sind nun nicht etwa wieder anwünschend gemeint; es sind Futt. glaubenszuversichtlicher Hoffnnng. כַּמְעִיל hat hier in genauen Codd. u. Ausgaben *Mem raphatum*. מְאֹד v. 30., was ich „innig" übers., ist s. v. a. בכל־מאדי oder sonst בכל־לבי 9, 2. 111, 1. Die רַבִּים sind die Gemeinde, der קָהָל (s. zu 22, 23). An der Wunderrettung dieses Leidenden hat die Gemeinde die Bürgschaft ihrer eignen und einen hellen Spiegel der Gnade ihres Gottes. Die Summe des Lobes und Dankes folgt v. 31., wo כִּי = ὅτι *recitativum* ist (vgl. 22, 25). Jehova tritt hin znr Rechten des Armen, für ihn streitend (vgl. 110, 5), um Heil zu schaffen (ihm = להושיעו) von denen die seine Seele richten d. i. wie 37, 33 verdammen. Der Contrast dieses Schlussged. zu v. 6 f. ist unverkennbar. Verklagend steht der Satan zur Rechten des Blutthäters, rechtfertigend Jehova zur Rechten des Gemarterten; der ihn menschlichen Richtern überlieferte wird verurtheilt und der Ueberlieferte wird von dem Richter der Richter „aus Drangsal und Gericht hinweggenommen" (Jes. 53, 8), um, wie wir nun in dem folg. planvoll angereihten Ps. zu hören bekommen, zur Rechten des himmlischen Königs zu sitzen.

PSALM CX.

Als die Pharisäer beisammen standen, fragte sie Jesus: Was dünket euch über den Christ? Wess Sohn ist er? Sie sagen ihm:

Davids. Sagt er ihnen: Wie also nennt David im Geiste ihn Herrn, indem er sagt: „Es hat gesprochen der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füsse“? Wenn sonach David ihn Herrn nennt, wie ist er sein Sohn? — Und Niemand konnte ihm Rede stehen, noch wagte jemand von jenem Tage an ihn fürder zu fragen.

So lesen wir Mt. 22, 41—46. Mr. 12, 35—37. Lc. 20, 41—44. Die Schlussfolgerung, welche zu ziehen den Pharisäern überlassen bleibt, beruht auf den zwei zugestandenen Voraussetzungen, dass Ps. 110 davidisch und dass er prophetisch-messianisch sei d. h. dass darin der zukünftige Messias gegenständlich vor Davids proph. Geiste stehe. Denn wenn die Befragten hätten antworten können, dass David dort nicht von dem zukünftigen Messias rede, sondern dem Volke Worte über ihn selbst, dessen dermaligen König und Herrn, in den Mund gebe, so wäre die Frage besser unterblieben. Da aber der prophetisch-messianische Charakter des Ps. damals anerkannt war (wie denn auch die spätere Synagoge trotz der Klemme, in welche sie dieser Ps. gegenüber der Kirche brachte, dieser Anerkenntniss sich nie ganz hat entziehen können), so musste sich für die Pharisäer selber aus diesem Ps. die Schlussfolge ergeben, dass der Messias, weil Davids Sohn und Herr zugleich, menschlichen und zugleich übermenschlichen Wesens sei, dass es also der Schrift gemäss sei, wenn dieser Jesus, der sich als den geweissagten Christus darstelle, als solcher Gottes Sohn und göttlichen Wesens zu sein bekenne.

Anders fasst Hofm.[1] den Sinn der Frage εἰ Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν; „Ein Menschensohn — so umschreibt er sie — wie soll der κύριος sein können im vollen Verstande des Worts?“ Bei dieser Auffassung der Frage, bei welcher nicht die κυριότης in Verhältniss zu David, sondern an sich das eigentlich Fragliche ist, kann die blos typisch-messianische Auffassung des Ps. bestehen, und näher gestaltet sich der Sinn der Frage so: wenn David sich im Ps. aus dem Munde des Volkes κύριος nennen lässt, der Messias aber Davids Gegenbild ist, von ihm also die κυριότης in voller unbeschränktester Weise gelten muss, wie ist es möglich dass der, welcher als Davids Sohn zugleich Menschensohn ist, so absoluter κύριος sein soll? — Diese Umbiegung des Sinnes in einen weitab von dem Eindrucke liegenden, den bisher alle Leser und Ausll. von dem Wortlaut der Frage des Herrn empfingen, hat nur den Einen Schein-

[1]) s. Weiss. u. Erfüllung 2, 195 f.

grund für sich, dass es bei allen drei Evv. nur κύριον und nicht κύριον αὐτοῦ (ἑαυτοῦ) heisst. Aber die Rückbez. auf das Subj. versteht sich von selbst und Marcus formulirt übrigens die Frage so: αὐτὸς οὖν Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν υἱὸς αὐτοῦ ἐστί; Das will doch sagen: nicht irgendwer aus dem Volke, sondern David selber nennt ihn Herrn (in Bezug auf sich), wie kann denn damit bestehen dass er sein Sohn ist? Handelte es sich nur um אֲדוֹן, nicht um אֲדֹנָי, so wäre die Antwort leicht gewesen. Dass der Messias Herrscher und Herr sein werde über alle Völker von einem Ende der Erde bis zum andern, sagen ja Psalmen und Propheten. In dieser Herrscherstellung liegt ganz und gar nichts mit dem Kindesverhältniss zu David Unvereinbares: es ist eben der Herrscherberuf des Hauses Davids, der in diesem Davididen sich vollendet. Dass aber der Sohn zugleich des Ahnes Herr ist, darin liegt allerdings etwas Nachdenkliches und lag etwas den Pharisäern höchst Unbequemes. Doch wendet Hofm. ein: „Darin kann die Schwierigkeit der Frage nicht gelegen haben, dass die Phar. hätten antworten sollen, er sei wie υἱὸς Δαυίδ, so auch υἱὸς θεοῦ. Was hätte sie nur abhalten können, dies ebensowohl zu bekennen, als es Kaifas Mt. 26, 63 bekennt?“[1] Aber Kaifas nimmt Jesum nur beim Wort und fragt ihn, ob er das wirklich sei, wofür er sich ausgebe. Sonst findet sich die Combination von ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ mit dem Messiasbegriffe nur Joh. 1, 50 im Munde Nathanaels, aber als Wirkung des Eindrucks der Persönlichkeit Jesu. Geben wir auch zu, dass erleuchtete Schriftforscher in Israel erkannten, dass der Messias Sohn Gottes im Sinne einer übermenschlichen göttlichen Persönlichkeit sein werde, so ist das doch nie allgemeines synagogales Bekenntniss gewesen, und selbst jenem messianisch lautenden ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου Sir. 51, 10 liegt nicht nothwendig diese Erkenntniss unter. Welcher grosse Unterschied ist das, wenn ein Gläubiger, wie Ben-Sira, und wenn αὐτὸς Δαυίδ den Messias κύριος nennt! Das Gefühl dieses Unterschiedes und der aus dem לַאדֹנִי des Ps. sich nicht blos im Allgem. sondern für das Selbstzeugniss Jesu ergebenden Consequenz machte die Pharisäer verstummen. Denn hätten sie geantwortet was sie antworten mussten, so hätte Jesus ähnlich wie Joh. 10, 36 ihnen entgegenhalten können: wie sie doch sagen könnten, er lästere Gott, wenn er behaupte υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμί.

[1]) So schon in der *Dissert. de argumento Psalmi CX* (1838), in welcher die Ansicht vorgetragen wird, לאדני und der ganze Ps. habe zum Gegenstande den Engel Jehova's — in offenbarem Widerspruch mit Hebr. 1, 13 und längst vom Verf. aufgegeben.

Die Auffassung Hofmanns ist auch deshalb unstatthaft, weil sie auf Seiten der Befragten mehr Einsicht in das Verhältniss von Typus und Antitypus voraussetzt, als vorausgesetzt werden konnte; der Unterschied zwischen typischer und direkter Weiss. lag doch damals nicht so klar im Bewusstsein der Schriftauslegung, wie gegenwärtig. Ueberdies fehlt den Gedanken, die in diesem Falle vermittelnd eintreten mussten, die innere Nothwendigkeit und der straffe Zusammenhang. Es ist wahr, dass bei typischer Fassung des Ps. sich daraus der Schluss ziehen lässt, dass, wenn David zur Rechten Gottes auf Zion thronte, der rechte Christus Gottes, in welchem sich dieses Verhältniss gegenbildlich verwirklicht, in Gemeinschaft der überweltlichen Hoheit Gottes stehen wird; aber die Frage betrifft ja mit Absehn vom Sitzen zur Rechten nur jenes τῷ κυρίῳ μου, in welchem, wenn der Ps. aus dem Herzen des Volkes heraus gedichtet ist, gar nichts Sonderliches lag und welches am wenigsten geeignet war, den Pharisäern den anscheinenden Widerspruch zwischen der absoluten Machtfülle des rechten Christus und seiner Herkunft von David κατὰ σάρκα zu bedenken zu geben. Dass der בן־דוד ebensowohl אדון ist, als דוד, versteht sich aus seiner Königswürde von selber, und dass er אדון in absolutem Sinne ist d. h. doch zunächst: Weltherrscher, wie die Proph. geweissagt, führt noch zu keinem über sein menschliches Wesen hinausgehenden Schlusse, wohl aber dies dass αὐτὸς Δαυὶδ sich ihm als seinem Herrn unterordnet. Warum also so viel Künste, um dem Zugeständniss zu entgehen, dass Jesus, die prophetisch-messianische Fassung des Ps. auf Seiten der Pharisäer voraussetzend, *e concessis* argumentirt. Wäre es wirklich wahr, dass es prophetisch-messianische Ps. überhaupt nicht gebe und auch Ps. 110 keiner sei, so ist es gerathener zu sagen, dass Jesus sich der herrschenden Auslegungsweise accommodirt habe, als seine Worte gewaltsam der Typologie unserer Tage gerecht zu machen. Aber jener Ausweg ist an sich schon misslich und wird es noch mehr dadurch, dass die neutest. Schrift auch sonst annimmt, David rede in diesem Ps. nicht von sich selbst, sondern unmittelbar von dem, in welchem das davidische Königthum das worauf die Verheissung lautet schliesslich und ewig leisten sollte. Denn v. 1 gilt auch anderwärts als Weiss. auf die Erhöhung Jesu Christi zur Rechten des Vaters und seinen schliesslichen Sieg über alle Feinde Act. 2, 34 f. 1 Cor. 15, 25. Hebr. 1, 13. 10, 13., wie v. 4 als Weiss. auf das mit dem Königthum dieses Einen verbundene einzigartige Priesterthum nach der Weise Melchisedeks Hebr. 5, 6. 7, 17. 21. Ist es irgend wahrsch., dass in der Seele des Verf.

des Hebräerbr. der Ged. gewesen sei, schon David sei Inhaber solchen melchisedekischen Priesterthums gewesen — ich meine, seine ganze Erörterung von der Abrogation des levitischen Priesterthums durch das melchisedekische Jesu Christi müsste sich infolge jenes unbequemen Ged. anders gestaltet haben: denn war David, der das levit. Priesterthum auf die Höhe noch nie dagewesenen Glanzes erhob, Priester nach Melchisedeks Weise, so ist nicht einzusehen, wie das Priesterthum Jesu Christi nach Melchisedeks Weise ein Beweis für die Endschaft des levit. Priesterthums sein und schlechthin dessen Fortbestand ausschliessen soll.

Wir wollen uns also nicht täuschen. Nach der Anschauung der neutest. Schrift redet in Ps. 110 David nicht blos insofern von Christo, als der Geist Gottes ihn regiert hat, vom Gesalbten Jehova's in typischer Form zu sprechen, sondern unmittelbar und gegenständlich in prophetischer Vergegenwärtigung des Künftigen. Dass dies unmöglich sei, wäre eine tollkühne Behauptung. Allerdings gibt es sonst keinen Ps., in welchem David sich und den Messias unterscheidet und Letzteren vor sich hat; die andern messianischen Ps. Davids sind Aussagen seines unmittelbaren Bewusstseins, Ergüsse seines eigensten Gefühls, Reflexe seiner wurzelhaften idealen Selbstschau, Spiegelbilder seiner typischen Geschichte, sie enthalten weil David auch da ἐν πνεύματι redet prophetische Elemente, aber nicht von der Person Davids gelöste. Indess beweisen uns Davids letzte Worte 2 S. 23, 1—7., dass auch ein direkt messianischer Ps. aus seinem Munde uns nicht befremden darf. Nachdem der Glanz der Persönlichkeit Davids, des durch Leiden zum Throne emporsteigenden, auf Zion neben Jehova's Cherubsthrone thronenden, mit ewiggültigen Verheissungen geschmückten, von Sieg zu Siege eilenden Königs in seinen und seiner Umgebungen Augen schon fast gänzlich erblichen war, musste er den Abstand seiner Wirklichkeit von der Idee des Gottgesalbten noch stärker auf seinem Sterbelager inne werden, als seine Sonne im Untergehn begriffen war. Da aber tritt noch einmal alle die Herrlichkeit, mit der ihn Gott begnadigt hat, vor seine Seele, er fühlt sich zu Gottes Ehre als den hochemporgestellten Mann, den Gesalbten des Gottes Jakobs, den lieblichen Sänger Israels, das Werkzeug des Geistes Jehova's. Das ist er gewesen und er, der als solcher sich als den Unsterblichen schaute, soll jetzt sterben: da ergreift er sterbend die Säulen der göttlichen Verheissung, er lässt den Boden seiner eignen Gegenwart los und schaut als Prophet in die Zukunft seines Samens: „Gesagt hat der Gott Israels, zu mir

geredet der Fels Israels: „„„ein Beherrscher der Menschen, ein gerechter, ein Herrscher in Gottesfurcht, und wie Licht des Morgens, wenn die Sonne aufgeht, ein wolkenloser Morgen, wenns nach Sonnenschein, nach Regen aus der Erde grünt.““ Denn nicht gering (לֹא־כֵן zu erklären nach Iob 9, 35 vgl. Num. 13, 33. Jes. 51, 6) ist mein Haus bei Gott, sondern einen ewigen Bund hat er gesetzt mir, einen geordneten allseits und gewahrten, denn all mein Heil und alle Huld — sollte ers nicht sprossen lassen?“ Die Idee des Messias soll dennoch innerhalb seines Hauses zu verheissungsgemässer Verwirklichung kommen. Das Zukunftbild, welches vór seine Seele tritt, ist kein anderes, als das von seiner Subjektivität abgelöste, ihm gegenständlich gewordene Bild des Messias. Und wenn dort, warum nicht auch schon in Ps. 110? —

Wir müssen an Ps. 110 mit diesem Vorurtheil gehen, da Jesus Christus absolute Autorität und jede seiner Aussagen, in ihrem rechten Sinn erkannt, bindend und maassgebend für die christliche Wissenschaft ist. Die Freiheit der Wissenschaft wäre eine falsche, wenn sie einer solchen Autorität sich entzöge, um ihre eigne darüber zu stellen. Da es sich aber um eine exegetische Frage und nicht um ein transscendentes Geheimniss handelt, so darf die Wissenschaft erwarten, dass sich ihrer Untersuchung als wahr ausweise was eine solche Autorität für sich hat. Und in dieser Untersuchung ist sie um so freier, als zwar, dass Jesus sich geirrt, unmöglich, dass er aber sich der herrschenden Auslegung anbequemt, nicht undenkbar ist. Dass die apostolischen Schriften sich wie an die LXX als *versio recepta* so an die gangbare Schriftauslegungsweise anschliessen und dass anscheinend als prophetisch-messianisch angeführte Weiss. typisch zurechtgelegt werden müssen, ist ohnehin eine unläugbare Thatsache.

Dass Ps. 110 zeitgeschichtliche Anknüpfungspunkte habe, sind wir weit entfernt zu läugnen, um so weniger, als seine Stellung im 5. B. es wahrsch. macht, dass er einem zeitgeschichtlich-annalistischen Zus. entnommen ist. Der erste dieser Anknüpfungspunkte ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion. Angethan mit linnenem priesterlichem Ephod hatte David frohlockend die Bundeslade nach Zion hinaufgeleitet. Dort auf Zion nahm nun Jehova, dessen irdischer Thron die h. Lade ist, zur Seite Davids Platz, aber, geistlich angeschaut, lag die Sache eigentlich so, dass Jehova, indem er auf Zion sich niederliess, David hinfort an seiner Seite zu thronen gestattete. Der zweite Anknüpfungspunkt ist die siegreiche Beendigung

des syrisch-ammonitischen und inzwischen auch edomitischen Kriegs. Der Krieg mit den Ammonitern und ihren Verbündeten war der grösste, längste und glorreichste Davids. Er endete im 2. J., wo David selbst zum Heere ging, mit der Eroberung Rabba's. Auf diesen Krieg bezieht sich das aus dem Herzen des Volkes gedichtete Psalmenpaar 20 u. 21., ein Bittps. und ein Dankps. vor und nach dem Siege. Vor dem siegreichen Ausgange desselben Krieges ist auch Ps. 60 gedichtet, und für Ps. 68 gibt es, wenn er davidisch ist, keine passendere Zeit, als die der Mitnahme der Bundeslade in eben diesen Krieg. Diese beiden zeitgeschichtlichen Beziehungen 1) auf Davids Thronen im alten Salem Melchisedeks in nächster Nähe des Thronsitzes Jehova's und 2) auf Davids Sieg über Ammon und den König Ammons, dessen goldene Krone er sich aufs Haupt setzte (s. zu 21, 4), stehen fest, und es fragt sich nur, ob sie dem Ps. seinen typischen Inhalt oder nur seine typische Grundlage geben, mit andern Worten: ob das Weissagende des Ps. im Typus aufgeht oder nur vom Typus ausgeht. Wir übers. vorerst den Ps., um uns das Obj. der Untersuchung zu klarer Anschauung zu bringen.

[1] **Spruch Jahawâh's an meinen Herrn:**
„Setze dich zu meiner Rechten,
Bis dass ich mache deine Feinde
Zum Schemel deinen Füssen."

[2] **Das Scepter deiner Obmacht**
Wird ausstrecken Jahawâh aus Zion.
Herrsche mitten unter deinen Feinden!

*

[3] **Dein Volk stellt willigst sich an deinem Heertag**
In heilgen Festgewändern,
Aus des Frühroths Schoosse
Thaut herab dir deine Jugend.

[4] **Geschworen hat Jahawâh und wird ihn nicht reuen:**
„Du sollst Priester sein in Ewigkeit
Nach der Weise Melchisedeks."

* *

[5] **Der HErr zur Rechten dir**
Zerschellt an seinem Zorntag Könige,
[6] **Wird richten unter den Völkern,**
Voll wirds von Leichnamen da.

Er zerschellt das Haupt über Rabba-Land;
[7] **Vom Bach am Wege wird er trinken,**
Darum hochempor heben das Haupt.

* * *

So gliedert sich dieser Ps. nnd so glauben wir ihn übers. zu müssen. Er besteht ans drei Siebenten, indem dreimal cin Tetrastich nebst einem Tristich einander folgen. Unsere stichische Theilung ist mit nichten willkürlich. In v. 2 steht die Pausalform עֻזֶּךָ dafür ein, desgleichen v. 3 die Pansalform חֵילֶךָ, anderwärts die vom Sinn erforderte Interpunktiou, und dass so in 4 + 3 Zeilen zu theileu ist, zeigen in maassgebender Weise v. 1 und 2, denn v. 1 mit seinen Flexionsreimen gibt sich selbst als Tetrastich, nnd dass wir es nicht mit v. 2 zu einem Heptastich znsammennehmen (was übrigens an der Anlage des Ps. wesentlich nichts ändern würde), bestimmt uns die ganz neue Wendnng, welche der Psalm v. 2 nimmt. Ganz so ist es anch mit v. 4 im Verh. zu v. 3.; auch hier scharfe iunere Abgrenznng. Da nun v. 1—4 zweimal 4 + 3 Zeilcn ergeben, so ist zu erwarten, dass anch v. 5—7 sich demgemäss zergliedern werden. So findet sichs auch. Es sind 7 Zeilen, deren fünfte wir, ohne uns dnrch die masor. Verstheilung bestimmt zu fühlen, herübernehmen um mit v. 7 das erwartete Tristich zu bilden. Dabei wird die in Einem Verse sonderbare Tempusfolge מָחַץ, יָדִין, מָחַץ erst recht erklärlich, nnd wie diese Theilung dem Verständuisse des räthselhaften v. 7 zngute kommt wird sich zeigen.

Der Ps. trägt also das dreifache Gepräge der Siebenzahl, welche die Zahl des Schwures nnd des Buudes ist — eine gewiss nicht unbedeutsame Gliederung. Sodann ist sein Gepräge durchaus prophetisch. Es werden zwei Gottessprüche angeführt und zwar nicht solche, welche uns aus Davids Gesch. bekannt sind und hier nur wie Ps. 89. 132 poetisch reprodncirt werden, sondern solche, von denen Davids Gesch. nichts weiss und wir hier zum ersten Male hören. Es ist auch bemerkenswerth, dass der Gottcsname יהוה dreimal vorkommt. Absichtlich heisst Gott das vierte Mal אדני. Der Ps. ist also prophetisch, und um das Unverbrüchliche und Geheimnissvolle seines Inhalts schon der äusserlichen Betrachtung zu verstehen zn geben, hat er sich zu einem dreifachen Siebent gegliedert, welches mit dem dreimaligen Tetragrammaton besicgelt ist.

In Ps. 20 nnd 21 sieht man sofort an deu Anfängen, dass man Rede des Volks von seinem König vor sich hat. Hier spricht לַאדֹנִי v. 1 nicht dafür und נְאֻם entschieden dagegen. Jenes spricht nicht dafür, denn dass der Unterthan den König אֲדֹנִי nennt, ist zwar wahr z. B. 1 S. 22, 12., obwohl die genauere Anrede (da אֲדֹנִי nur im Allgem. *Monsieur* bed.) אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ lautet z. B. 1 S. 24, 9 — wozu aber, wenn hier das Volk redet, lautet der Ehrentitel wie aus dem

Munde eines Einzelnen, und warum nicht lieber, wie in Ps. 20. 21., לַמֶּלֶךְ oder לִמְשִׁיחוֹ? Entschieden dagegen aber dass hier ein Israelit sich über das Verhältniss seines Königs zu Jehova ausspricht, ist נְאֻם. Denn dass ein im Namen des Volkes redender Israelit in Propheteuweise mit נְאֻם beginne, ist so sonderbar als möglich, zumal da dieses so an die Spitze der Rede gestellte נְאֻם ה׳ sonst ohne völlig gleiches Beispiel (ähnlich nur 1 S. 2, 30. Jes. 1, 24) und also äusserst gewichtvoll ist. Ueberhaupt ist diese satzeröffnende Stellung des נְאֻם auch da, wo andere Genitive als ה׳ folgen, sehr selten; נְאֻם findet sich, so gestellt, nur noch im Munde Bileams Num. 24, 3 f. 15 f., Davids 2 S. 23, 1., Agurs Spr. 30, 1., überall in prophetischer orakulöser Bed., auch Ps. 36, 2 (s. daselbst). Es kommt hinzu dass, wenn einer aus dem Volke Davids redete, die Aussage Rückblick auf einen vergangenen Gottesspruch sein müsste; aber erstens weiss die Gesch. von einem solchen Gottesspruche nichts und zweitens führt נְאֻם ה׳, wie ohnehin, da es einen Nominalsatz bildet, sich erwarten lässt, immer Gott als gegenwärtig redenden ein, wovon auch die von Hofm. angeführte Stelle Num. 14, 28 keine Ausnahme macht. So wird es also nicht ein vergangener Gottesspruch sein, auf welchen hier von irgendwem zurückgeblickt wird, sondern ein von David eben jetzt vernommener, und also nicht Aussage der Gemeinde von David, sondern Davids von Christo. Ueber David hinaus führt auch der Inhalt des Ausspruchs. David, indem er neben der Bundeslade thronte, sass allerdings neben Jehova, aber nirgends wird so von ihm geredet; der König Israels sitzt nach der sonstigen Anschauungs- und Ausdrucksweise nicht neben Jehova, sondern auf dem Throne Jehova's 1 Chr. 28, 5. 29, 23., indem er Jehova den Unsichtbaren sichtbar vertritt. Die Einzigkeit des Ausdrucks lässt schliessen auf die Einzigkeit der Person, der er gilt. Das Sitzen zur Rechten ist hier mehr als Theilnahme am Ehrensitze 1 K. 2, 19.; es ist Erhöhung zur Hoheits- und Herrschaftsgemeinschaft, wie das Folgende zeigt, Theilnahme an Gottes *βασιλεύειν*, wie es der Ap. 1 Cor. 15, 25 fasst.[1] Jehova will dem so Erhöheten alle Feinde unterwerfen und ihn also zum unbeschränkten allgemein anerkannten Herrscher machen. עַד wie Hos. 10, 12 für עַד־כִּי oder עַד־אֲשֶׁר schliesst die jenseits gelegene Zeit nicht aus, sondern wie 112, 8. Gen. 49, 10 ein, so aber, dass es allerdings die schliessliche Unterwerfung der Feinde als Wendepunkt bez., mit welchem etwas Anderes eintritt (s. Act. 3, 21. 1 Cor.

[1]) s. über die Sitte altarabischer Könige, ihren Statthalter (*ridf*) zu ihrer Rechten sitzen zu lassen, Reinke, Mess. Ps. 2, 185.

15, 28). Das V. שִׁית ist nach Ges. §. 139, 2 mit dopp. Acc. construirt. Die Feinde sollen unter seine Füsse zu liegen kommen (1 K. 5, 17), so dass sie zum Schemel seiner Füsse werden. Sonst heisst so die Erde oder die Capporeth der Bundeslade im Verhältniss zu Jehova, hier die Feinde, welche, gewaltsam unterworfen, die Hobeit des Erhöheten anerkennen müssen.

In v. 2 setzt sich nicht die Rede Jehova's fort, sondern es folgen aus ihr hervorgehende Worte prophetischer Aussicht und, indem das Herz des Sehers dabei ist, hoffnungsreicher siegesgewisser Aufforderung. Zion ist der Herrschersitz des grossen zukünftigen Königs 2, 6. מַטֵּה עֹז ist das Scepter, durch welches unwiderstehliche Obmacht ausgeübt wird Jer. 48, 17. Ez. 19, 11 vgl. עֹז 1 S. 2, 10. Mi. 5, 3. Dieses sein Scepter, oder vielmehr sein Scepter als ein solches, wird Jehova von Zion aus weithin strecken; ein Ziel bis wohin ist nicht genannt, also in unbegrenzte Fernen: der Messias ist, wie aus Ps. 2. 72 ersichtlich, Beherrscher der Erdwelt ohne Schranken. Wie die Proph. solche Psalmen verstanden, darüber setzt uns z. B. Sach. 9, 10 ausser Zweifel. Auf das Fut. der Weiss. und Hoffnung folgt nun ein Imper., welcher den Erhöheten auffordert, die ihm zuständige Herrschaft zu ergreifen und zu behaupten. Jehova wird ihm all seine Feinde zu Füssen legen, aber nicht so dass er selbst dabei müssig bliebe. So soll er denn hineintreten mitten in den Bereich (בְּקֶרֶב) seiner Feinde, sie unterwerfen und niederhalten. Wir lasen dieses רְדֵה schon 72, 8 in messian. Zus. So schon in den Weiss. Bileam's Num. 24, 19., wo der Messias 24, 17 geradezu שֵׁבֶט *σκῆπτρον* heisst.

Es wird nun v. 3 das Volk beschrieben, welches der zur Rechten Jehova's thronende König in den Kampf führt. Da von Vorbereitung zum Kriege die Rede ist, so ist die Bed. *exercitus* für חַיִל wahrscheinlicher als die Bed. *robur* oder *virtus;* wir erklären also nicht: am Tage deiner Kraft d. i. Kraftbeweisung, sondern am Tage deines Heers d. i. Heerbanns, חֵילֶךָ wie das erste, nicht wie das zweite חיל 2 Chr. 26, 13. Gesenius übers.: am Tage deines Kriegszugs; richtiger Fürst: an deinem Heertag d. i. wo dein Heer sich zum Auszuge sammelt. An diesem Tage ist des Königs Volk נְדָבוֹת Freiwilligkeiten d. i. ganz und gar freudige Willigkeit. Es bedarf zu dessen Sammlung keines leidigen Zwanges, keines langwierigen Aufgebots; es ist kein Söldnerheer, gern und schnell stellt es sich dar auf eignen innern Antrieb מִתְנַדֵּב (Richt. 5, 2. 9). Da der D. dieses Wort נדבות kaum in den Mund nehmen konnte, ohne an die Sprache

der Opferthora zu denken, und der weitere Gedankenverlauf so priesterlicher Art ist, so liegt es nahe, die willige Selbstdarstellung des Volkes als willige Selbstopferung zu denken. Die Accentuation, welche bei חֵילֶךָ mit *Rebia geresch.* den Haupteinschnitt des V. macht, ist richtig. Bei dieser Theilung tritt der Parall. von חילך und יַלְדֻתֶךָ (mit *Daleth raph.*) deutlich hervor. Nachdem wir חילך nicht in der Bed. *roboris tui* gefasst haben, werden wir auch ילדותך nicht nach Koh. 11, 9 in der Bed. *παιδιότητός σου* (Aq.) fassen, wie Hofm., welcher hier die Thaufrische der Jugendkraft ausgesagt findet, die der Morgen des grossen Tages über den König ausgiesst. Denn dass ילדות seiner abstractiven Bildung gemäss Stand und Zeit eines יֶלֶד bed. müsse, widerlegt sich schon durch גָּלוּת, welches sowohl die Verbannung als die Verbannten (Exulanten) bed. und *νεότης* (womit hier Symm. u. Quinta übers.), *juventus*, *juventa* bed. ja ebenso, wie unser „Jugend“, sowohl Jugendalter, Jugendzeit, Jugendlichkeit, als jugendliche junge Mannschaft. Auch ist eine nähere Aussage über die Beschaffenheit des dem Könige sich zu Diensten stellenden Volkes das, was man nach dem ersten Versgliede vor allem erwartet. Diese junge Mannschaft wird mit Thaue verglichen, der dem Könige aus dem Schoosse (*uterus*) des Frühroths herniederthaut.[1] מִשְׁחָר verhält sich allerdings zu שַׁחַר, wie מַחְשָׁךְ zu חֹשֶׁךְ, aber da מחשך nicht die Zeit der Finsterniss bed., so folgt daraus auch nicht, dass משחר die Zeit der Morgenröthe bed.; der Unterschied ist nur der, dass der Begriff von שחר und חשך in משחר und מחשך (wenn das מ wie 88, 19 nicht *Mem loci* ist) schärfer begrenzt und gleichsam massenhaft zusammengeballt wird, weshalb wir das Eine „Morgenröthe“, das Andere „Frühroth“ übers. Mit Thaue aber wird die junge Schaar verglichen sowohl wegen ihrer Rüstigkeit und ihrer Menge, welche der Frische des morgendlichen Thaues und der Unzahl seiner Tropfen

[1]) LXX übers.: *ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου·* (zum vorigen Satze gehörig) *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.* Vulg., an die *Itala* sich anschliessend: *in splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te.* Die Väter erklären dies hie und da von der wundersamen Geburt des Herrn in der Weihnacht, meistens aber von der vorweltlichen innergöttlichen Zeugung. In seiner selbstständigen Uebers. liest Hier. בהררי *in montibus sanctis quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae*, wie Symm. in einer Ausg. *ἐν ὄρεσιν ἁγίοις*, in der andern jedoch *ἐν δόξῃ ἁγίων.* Richtig Hitz.: „Die Texteslesart ist schon dadurch gerechtfertigt, dass hier von Kriegern eines Priesters die Rede ist.“ In der Hexapla war מירחם *Μαριάμ* umschrieben, was Eusebius zu dem Wahne verleitet hat, dass hier *ἡ θεοτόκος* erwähnt werde. *Vah! crassam inscitiam* — ruft hier Ant. Hulsius aus — *quae merito ludibrium debet Judaeis.*

2 S. 17, 12 (vgl. Num. 23, 10) gleichen, als wegen der stillen heiligen Verborgenheit, aus welcher heraus sie wundersam plötzlich zu Tage kommt Mi. 5, 6.[1] Es fragt sich nun, wie בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ zu bez. ist. Hofm. bez. es auf den König, dess Kriegsrüstung heiliger Schmuck. Diese Bez. wäre selbst wenn ילדותך auf die Jugendlichkeit des Königs ginge sehr unwahrsch. Auch in diesem Falle würde es als nachgebrachte nähere Bestimmung zu עמך anzusehen sein. Der sonst nicht vorkommende Plur. הַדְרֵי legt ohnehin die Bez. auf eine Mehrheit näher. Dass die Insignien des Königs als solchen so benannt werden können, ist vollends eine unerweisliche Meinung. הַדְרַת קֹדֶשׁ ist gottesdienstlicher priesterlicher Ornat; in „heiligem Schmuck" ziehen 2 Chr. 20, 21 die levitischen Sänger vor dem Heere her. Hier aber trägt das Volk ohne Unterschied heilige Festgewänder. So umgibt es wie aus dem Mutterschoosse des Frühroths geborener Thau den göttlichen König. Es ist ein priesterliches Volk, welches er in den Kampf führt, wie Apok. 19, 14 dem Logos Gottes himmlische Heerschaaren auf weissen Rossen folgen, *ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν* — ein neues Geschlecht, wundersam wie aus himmlischem Lichte geboren, zahlreich, kräftig gleich den Thauperlen, den Kindern des Morgenroths. Der Ged., dass es ein priesterlich Volk ist, leitet zum Folgenden über.

Der König, der dieses priesterliche Volk führt, ist, wie wir v. 4 hören, selbst ein Priester. Er ist es kraft einer eidlich bekräftigten Zusage Gottes. Der Schwur ist nicht blos Bürgschaft der Erfüllung der Zusage, sondern auch Siegel der hohen Bedeutsamkeit ihres Inhalts. Gott der absolut Wahrhaftige Num. 13, 19 schwört —

[1]) „Wenns regnen will — sagt hier Bakius nach Luther — so ist zwar ein Gewölk da, woraus Wasser wird und worauf Wasser folgt, das sehen wir fallen, das hören wir rauschen, das fühlen wir und empfindens. *Rore autem cadente* ist der Himmel schön und helle. Wie wird er gemacht? wo kommt er her? wie ists mit ihm zugangen? wer hat ihn bereitet? hat auch ein Mensch dazu geholfen, dass er komme? warum muss eben die Morgenröthe (nicht der Mittag oder Abend oder Mitternacht) sein die Mutter dieses alleredelsten Wassers, dieses allerzärtlichsten Regens, dieses allerheilsamsten Saftes? Ists nicht ein lauter göttlich Werk, welches geschieht und daliegt ohne unser Wissen, Denken und Sorgen?" Aehnlich heisst Jes. 26, 19 der Thau, welcher das Leichenfeld befruchtet, dass das hingesäete Gebein (Ps. 141, 7) wieder aufsprosst, טַל אוֹרֹת Thau aus Gottes Lichtern geboren, denn Gott ist das Ur- und Allicht, *πατὴρ τῶν φώτων*, Leben und Licht aber sind in der Schrift Wechselbegriffe. Hofmanns Erklärung: Thau des Durchtränkens (= הוֹרֹת) verwischt das geheimnissreiche Bild, welches über das unseres Ps. noch hinausgeht, denn אוֹרֹת ist reicheren und tieferen Sinns, als *aurora* (vgl. zu 136, 7).

es ist das die höchste Steigerung des נאם ה׳, deren die Prophetie fähig ist Am. 6, 8. Er setzt in dieser denkbar feierlichen Weise den Angeredeteu zum ewigeu Priester ein עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק. Das *i* vou דברתי ist derselbe alte Bindelaut, wie in מלכי des Namens Melchisedek. Es hat den Ton (Ges. §. 90, 3[a]), den es verliert, wenn wie Thren. 1, 1 eine Tousylbe folgt. Das weitsinnige עַל־דִּבְרַת in Betreff Koh. 3, 18. 7, 14. 8, 2 modificirt sich hier zu der Bed. nach Art *ad modum*. Das Priesterthnm soll in ihm, dem vou Zion aus Herrschenden, mit dem Königthum geeinigt sein, wie in Melchisedek, dem Könige vou Salem, uud zwar auf ewig. Nach Hofm. ist da kein sonderliches Priesterthum gemeint, sondern das unmittelbar mit dem Königthum gegebene, welches darin besteht, dass der König Israels von Berufs wegen sein Volk im Gebete Gott empfahl und im Namen Gottes es segnete, auch Jehova's Heiligthum und Dienst bestellte. Wir wollen nnn zwar nicht läugnen, dass, da ganz Israel מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים ist, auch der königliche Beruf innerhalb Israels sich als ein in seiner Weise priesterlicher ansehen lässt. Aber diese Stelle des Psalters wäre die einzige, wo diese Anschauung zu Worte käme, und sie nach einer nirgends im A. T. ausgesprochenen Voraussetzung zn verstehen ist doch eine gewagte Sache. Und dass hier nichts weiter als dieses fürstliche Episkopat Davids oder (wenn diese Bezeichnung unpassend sein sollte) dieses geistliche Priesterthum des Königs als solchen zu verstehen sei, ein ewiges insofern, als es mit ihm nicht erlischt, sondern auf seine Kinder sich vererbt — eine Erklärung des לְעוֹלָם, die mit Hebr. 7, 23 f. geradezu in Widerspruch tritt — passt auch gar nicht zu der Vergleichung mit Melchisedek. Denn Melchisedek war nicht nnr in der Weise Priester, wie es ein König auch neben einem gesetzlich bestehenden Priesterthum sein kann, sondern er war nach cananäischer Sitte das Haupt der gesetzlich bestehenden Priesterschaft, er war Hoherpriester, war wirklich Opferpriester, vereinigte also in sich, israelitisch angesehen, die Würden Davids und Ahrons. Wie könnte also David ein Priester nach Melchisedeks Weise heissen! Dass der König Israels opfert, ist eine dem A. B. so fremde Sache, dass Usia, als er das zu thun sich erdreistet, von einem Gottesgerichte getroffen znm Tempel hinausstürzt 2 Chr. 26, 20. Wäre also David der Angeredete, so geriethe das A. T. hier in Widerspruch mit sich selber. Man hat auch auf Jonathan Maccabi verwiesen, der nach 1 Macc. 10, 21 die heilige Stola anlegte, und auf Simon seinen Bruder, den das Volk nach Jonathans Tode zum ἡγού-

μενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν 1 Macc. 14, 41 ernannte. Aber diese Vereinigung beider Würden in der Person der Maccabäer war, obgleich eine Abnormität, doch keine geradezu widergesetzliche, da die Maccabäer כהנים waren, und unmöglich kann der Ps. mit Hitz. v. Lg. Olsh. darauf bezogen werden, da hier nicht das Priesterthum zum Fürstenthum, sondern dieses zu jenem hinzukam. Soll also v. 4 das A. T. nicht in Widerspruch mit sich selbst verwickeln, so muss das Ausgesagte jenseit der Gegenwart der alttest. Institutionen im Bereiche der Zukunft liegen. Auch ist ja eine dergleichen Verheissung (wobei wir von dem Schwure absehen wollen, s. zu 89, 36) innerhalb der Gesch. Davids unerhört. Deshalb lassen wir uns in dem Verständniss dieses im A. T. einzigartigen Gottesworts lieber von dem Proph. Sacharja leiten, dessen Weiss. 6, 12 f. der Schlüssel zu diesem Ps. ist. Der künftige Zemach, welcher erst den rechten Gottestempel bauen wird, vereinigt friedlich in seiner Einen Person das priesterliche Amt mit dem königlichen, die beiden Aemter, die zur Zeit des Proph. auf Josua den Hohenpriester und Serubabel den Fürsten vertheilt waren. So vernimmt hier David, dass der zu Gott erhöhete König der Zukunft, den er seinen Herrn nennt, zugleich ewiger Priester ist. Und weil er beides ist, ist sein Kampf selber ein priesterlich-königliches Werk und ebendeshalb trägt auch sein mitkämpfendes oder doch mit in den Kampf ziehendes Volk priesterliche Gewänder.

Wie v. 2 nach v. 1., so wird nun auch hier v. 5—7 nach dem Gottesspruche reflektirend fortgefahren. Man muss sich vor allem über den Sinn der wechselnden Prätt. u. Futt. klar werden. Hofm. versteht die Prätt. erzählend was an dem Zorntage geschehen ist und die Futt. imperfektisch als die Umstände angebend, unter welchen der HErr das gethan hat. Dagegen lässt sich syntaktisch nichts einwenden, obwohl man hinter עַל־כֵּן, weil es die Wirkung der Prätt. auf die Futt. unterbricht, הֵרִים statt יָרִים erwarten sollte. Für uns ist diese Auffassung der Tempusfolge deshalb unbrauchbar, weil wir den Ps. zukunft-, nicht zeitgeschichtlich verstehen. Die Futt. haben also für uns zukunftgeschichtlichen Sinn. Dabei wäre es immer möglich, dass die Prätt. auf Davids Kriege und Siege, bes. den Sieg über den König Rabbath-Ammons, zurückblicken, so dass sie die typische Grundlage bilden, auf welcher sich die zukunftgeschichtliche Aussage erhebt. Dann würde v. 5[a] der König der Zukunft als derjenige angesehen, der auch Ammon schon und dessen Verbündete, unsichtbar gegenwärtig, in der Macht Jehova's zerschlagen hat.

Aber diese Annahme ist misslich. Die Immanenz des künftigen Christns in der seiner geschichtlichen Offenbarung vorangehenden Geschichte Israels kommt im A. T. nirgends zu so direkter rückblickender Anssage. Deshalb fassen wir sämmtliche Prätt. prophetisch und sämmtliche Fntt. als solche, wogegen sich nach nnserer proph. Auffassnng des Voransgegangenen weder syntaktisch noch sachlich etwas einwenden lässt. In diesem Sinne haben wir die Prätt., welche Znkünftiges mit der Gewissheit einer hist. Thatsache wie schon Geschehenes aussagen, präsentisch d. i. jenes Zukünftige vergegenwärtigend übers.

Der HErr — sagt v. 5 — zerschellt, diesem Priesterkönig zur Rechten, am Tage wo sein Zorn entbrennt (2, 12) Könige. Man beachte den Gegensatz, in welchem Ps. 110 hier zn 109, 6 tritt — wahrscheinlich der Bestimmungsgrund ihrer Aneinanderreihung. Der Hasser des Christus Gottes hat den Satan als Verkläger עַל־יְמִינוֹ, der Christns selber aber Jehova als Beistand. Als Herr über alle Herren heisst Jehova hier אֲדֹנָי, wie 68, 15 als König über alle Könige שַׁדַּי. Zwischen לִימִינִי v. 1 nnd עַל־יְמִינְךָ hier ist kein Widerspruch. Das Sitzen des Erhöheten zur Rechten Jehova's bez. seine immergleiche Theilnahme an Jehova's Hoheit und Herrschaft. Darin dass der HErr, zu seiner Rechten stehend, ihm zum Siege verhilft, bethätigt sich eben jenes unveränderliche Verhältniss in geschichtlicher Weise. Die Rechte des Erhöheten ist dabei nicht nnthätig, der HErr fehlt ihm eben nicht, wenn er seinen Arm gegen seine Feinde gebrauchen muss, weshalb מָחַץ Nnm. 24, 17 vgl. 8 vom Messias selber gesagt wird. Dass es am Zorntage Jehova's geschieht, beweist nichts für den messianischen Sinn 21, 10., begünstigt diesen aber doch in Beihalt von Ps. 2. „Er wird richten unter den Völkern" ist eine eschatologische Hoffnnng 7, 9. 9, 9. 96, 10 vgl. 1 S. 2, 10. Was die Folge dieses Völkergerichts ist, besagt das impersonell gebrauchte מָלֵא mit dem davon regierten Accus. גְוִיּוֹת — es wird da voll, gibt da eine allesbedeckende Menge von Leichnamen — ders. Ged. wie Jes. 66, 24., ausgeführt in nahe verwandtem Zns. Apok. 19, 17. 18. 21.

Wir fassen nnn auch מָחַץ v. 6^{c}, wie das erste מָחַץ, als proph. Prät., obgleich wir uns nicht überzengen können, dass אֶרֶץ רַבָּה die Erde weit nnd breit bed., wie תְּהוֹם רַבָּה die grosse weithin sich erstreckende Wassertiefe. Möglich ists, aber näher liegt es, dass אֶרֶץ רַבָּה Land Rabba's bed., wie man sagt Land Jazers Nnm. 32, 1., Land Gosens Jos. 10, 41 u. dgl. Das Land Rabba's ist das Land der

Ammoniter, deren Hauptstadt Rabba ist. Olsh. würde dieser Auffassung nicht ausweichen und אֶרֶץ רְחָבָה Ex. 3, 8. Neh. 9, 35 vergleichen, wenn er den Ps. für einen davidischen und nicht für einen maccabäischen hielte. Dass עַל־אֶרֶץ רַבָּה nicht mit מָחַץ als Benennung der Wahlstatt zu verbinden ist, da man ראשׁ על mit dems. Rechte sagen kann wie מֶלֶךְ עַל (נָגִיד), bedarf kaum der Bemerkung, obwohl die alten Uebers., weil von Zerschellen die Rede ist, ראשׁ im eig. Sinne und also collectiv (LXX συνθλάσει κεφαλὰς ἐπὶ γῆς πολλῶν und ebenso in auffälliger Uebereinstimmung Trg.) fassen zu müssen gemeint haben. Durch die wirklich hieher gehörige Parallele 68, 22 darf man sich nicht beirren lassen. Diese Psalmstelle und überh. Ps. 68 gehört insofern hieher, als dort ähnlich wie hier vom Standpunkt des ammonitischen Krieges aus der schliessliche Sieg des Reiches Jehova's über das Weltreich geschaut wird. Auch Hab. 3, 14 gehört hieher, wo LXX u. Trg. ראשׁ gleichfalls pluralisch übers. und wo es weit zweifelhafter als an u. St. ist, ob das Oberhaupt der feindlichen Horden oder die Köpfe dieser gemeint sind. Jedenfalls aber geht das Suff. von פְּרָזָיו auf רָשָׁע v. 13 zurück und es wird die Vernichtung des Heeres des Chaldäerkönigs geschildert, welcher dort die dem Messias Jehova's entgegenstehende Weltmacht repräsentirt. Ebenso repräsentativ ist Jes. 63, 1—6 Edom und hier „das Haupt über Rabba-Land“ gemeint. Soll aber 6[c] besagen, dass der HErr diesen Erzfeind seines Gesalbten zerschellen wird, so ist vorausgesetzt, dass Davids Sieg über Ammon und dessen Verbündete noch nicht der schliessliche Sieg über die Weltmacht ist, und diese Voraussetzung ist, wenn wir v. 7 richtig verstehen, hier ausdrücklich ausgesprochen.

Versucht man den Gesalbten zum Subj. von v. 7 zu machen, so erscheint mir als die weitaus sinnigste und ansprechendste Deutung die, dass 7[a] die Mühsal des Kampfes und 7[b] den Lohn ihrer Uebernahme aussagt, so dass עַל־כֵּן s. v. a. ἀντὶ τούτου ist. Nicht das Wasser des Bachs am Wege ists was zur Folge hat dass er sein Haupt erhebt, sondern das Trinken von solchem Wasser, dies dass er damit vorlieb nimmt, dass er sich nur so viel Zeit lässt, dass er rastlos, ohne sich aufhalten zu lassen, sein Siegeswerk zu Ende führt. Mit Recht vergleichen die KVV. Phil. 2, 8 f. Wie unwahrscheinlich ist dagegen z. B. Hgst.'s Deutung, dass 7[a] (übers.: von dem Bache wird er trinken auf dem Wege, nicht: vom Bach am Wege) den dauernden schliesslichen Triumph, nicht eine momentane Stärkung besage! Aber gegen alle diese und ähnliche Deutun-

gen[1] spricht das Eine, dass aus der Anrede des Herrschers und Siegers nicht plötzlich in Aussage über ihn abgesprungen werden kann. Diese unerträgliche Härte liesse sich beseitigen, wenn man אֲדֹנָי v. 5 vocativisch fassen und den Gesalbten schon von מָחַץ an zum Subj. machen dürfte, denn dass nicht Er es ist, welcher אֲדֹנָי genannt wird, versteht sich für jeden, der sich nicht in Selbsttäuschungen gefällt, von selber. Aber jene vocativische Fassung des אדני wäre ein Gewaltstreich, den schon ein Blick auf das analoge Verhältniss von v. 2 zu v. 1 verleiden muss. Also wird nicht der Sieger, sondern der besiegte Feind Subj. von v. 7 sein. Hofm. übers.: „vom Bach am Wege trank er, darum erhob er das Haupt" und erklärt: auf seinem Wege zur Schlacht hatte er etwas gefunden, was ihm den Muth erhöhte, aber in seinem vollen trotzigen Muthe warf ihn Jehova zu Boden. Für uns setzt sich das in Aussage von Künftigem um. Jehova wird das Haupt über Rabba-Land zerschellen, denn der Ammoniterkönig d. i. Inhaber der Weltmacht, dem David jetzt eine so empfindliche Niederlage beigebracht hat, wird wie ein flüchtiger verfolgter Feind sich aus einem Bache mit frischem Trunke stärken und darum das Haupt wieder hoch aufheben (vgl. 83, 3. Richt. 8, 28) d. h. die dem Gotte Israels und seinem Gesalbten feindliche Weltmacht wird sich im Verlaufe der Geschichte verjüngt wiedererheben, Jehova aber wird zur Seite seines Gesalbten die wiedererhobene schliesslich vernichten. So gefasst, scheint mir dieser Schluss des Ps. nichts vermissen zu lassen.

David schaut in diesem Ps. von dem Gipfel aus, auf welchen ihn Jehova durch den Sieg über Ammon erhoben, in die Zukunft seines Samens, und da ist der, welcher das durch ihn begonnene Werk zu dem äussersten Gipfel hinausführt, sein Herr. Diesem Könige der Zukunft gegenüber ist David nicht König, sondern Unterthan. Er nennt ihn wie einer aus dem Volke אֲדֹנִי. Das ist die Situation des prophetisch-königlichen Dichters. Er hat neue Offenbarungen über die Zukunft seines Samens empfangen. Von seinem Throne und dem Gipfel seiner Macht ist er herniedergestiegen und schaut zu dem Zukünftigen auf. Auch der thront auf Zion. Auch der siegt von da aus. Aber seine Gemeinschaft mit Jehova ist die denkbar engste und zu seinen Füssen wird auch der letzte Feind gelegt. Und er ist nicht

[1]) s. darüber Hofmann, Weiss. u. Erfüll. 1, 175., wo aber statt Proschke (eine von de W. herstammende Verschreibung des Namens) mit Reinke (Mess. Ps. 2, 172) „Perschke" zu schreiben ist. So heisst der schwache Kritiker der Mendelssohnschen Uebers. und des Friedländerschen Comm. zu Ps. 110.

blos König, der priesterlich für das Heil seines Volkes sorgt, er ist ewiger Priester kraft beschworener Verheissung. Er ist priesterlicher König eines priesterlichen von oben geborenen Volkes, das Gegenbild Melchisedeks, welcher Königthum und Priesterthum in dem ganzen Umfange ihrer Rechte und Leistungen in sich vereinigte. Was David hier sagt, sagt er ἐν πνεύματι. Wir branchen nicht anzunehmen, dass er bei v. 1 an ein himmlisches Thronen des Zukünftigen gedacht hat, aber im Sinne des Geistes ist, wie die Erfüllnng gezeigt hat, das himmlische Zion gemeint. Der Ps. ist also nicht blos zeitgeschichtlich und typisch, er ist zukunftgeschichtlich und prophetisch, aber auf typischem Grunde. Es lässt sich auch erklären, warum die Siegesthat an Ammon sich dergestalt für David von seiner Person abgelöst hat. Mitten hinein in jenen Krieg fällt sein Ehebruch mit Bathseba — die Sünde, die Davids ganzes weiteres Leben verkümmerte nnd die ganze typische Herrlichkeit Davids zu Asche machte. Aus dieser Asche erhebt sich hier der Phönix der messianischen Prophetie. Der Typus, zum Bewusstsein seiner selbst gekommen, legt hier seine Krone nieder zu den Füssen des Antitypns.

Nirgends finden sich im A. T. auf so engem Raume so viele nnd tiefe christologische Aufschlüsse znsammen. Darum ist dieser Ps. nicht allein der messianische Hauptps., sondern die Krone aller Ps., nnd Lnther sagt mit Recht, dass er werth sei, mit Gold nnd Edelsteinen belegt zn werden. Man kann sagen, dass v. 5 der tiefsinnigste, neutestamentlichste Vers im ganzen Psalter ist; es ist in diesem Verse — sagt Lnther — ein grosser reicher Born, ja Schatz nnd Fundgrube aller christlichen Lehre, Verstandes, Weisheit nnd Trostes, als sonst nirgend in der Schrift an einem Orte so reich und völlig beieinander ist. Mit einem aus diesem Ps. genommenen Namen nennt Lnther Christnm öfter *Scheblimini.* Der Teufel — sagt er einmal — wird ja meinen *Scheblimini* lassen bleiben und denselben weder mit Spott noch Zorn herunterreissen. Und anderwärts: Christus lebet und regieret noch nnd heisset sein Titel *Scheblimini* d. h. *Sede a dextris meis*, und führt in seinem Steigereif gegraben: *Ponam inimicos scabellum pedum tuorum*, und oben auf seinem Diadem: *Tu es sacerdos in aeternum.*

PSALM CXI.

Mit Ps. 111 beginnt eine Trilogie von Hallelujapsalmen. An Ps. 110 mag er angeschlossen sein, weil er das לְעוֹלָם 110, 4 in wei-

teres heilsgeschichtliches Licht setzt, indem er Lob an Lob der Thaten Jehova's und seiner Stiftungen reiht. In engster Verwandtschaft steht er zu Ps. 112. Während Ps. 111 — sagt Hitz. ganz richtig — im Kreise der ישרים die Herrlichkeit, Macht und Gnade Jehova's preist, preist Ps. 112 die daraus fliessende Herrlichkeit und Glückseligkeit der ישרים selbst, der Jehovaverehrer. Jener hat es mit Thun und Verhalten Gottes, dieser mit Thun und Verhalten der Gottesfürchtigen zu thun. Diese zwei Ps. sind Zwillinge in Form wie Inhalt. Sie sind aus älteren psalmischen und gnomischen Grundstoffen gemischt, beide spruchartig und beide alphabetisch. Jeder besteht aus 22 Zeilen mit den 22 Buchstaben des Alphabets an der Spitze, und jede Zeile meistens aus drei Worten. Sommer greift fehl, wenn er hier Strophen sucht. Beide Lieder sind nur Ketten akrostichischer Zeilen ohne strophische Gruppirung. Man sieht hier handgreiflich, dass die masor. Verstheilung einem andern Gesetze folgt, als dem ursprünglichen der Kunstform. Sie theilt nach den Regeln des Accentuationssystems. Wie stark aber der Eindruck der Zusammengehörigkeit dieses Zwillingspaares ist, zeigt selbst die gleichartige Accentuation beider Ps.; auch schliessen beide, bis dahin in zweigliedrige Vv. zerlegt, v. 9 und 10 mit zwei dreigliedrigen. Die Uebersetzung wird auch dies zur Anschauung bringen müssen, dass einige hervorstechende Ged. sich in beiden Ps. kehrversartig wiederholen.

HALLELUJA.

[1] Anerkennung Jahawâh von ganzem Herzen
Bring' ich in der Redlichen Rath und Gemeinde.
[2] Gross sind die Thaten Jahawâh's,
Dringlich begehrt von allen die sie mögen.
[3] Herrlichkeit und Pracht ist sein Thun,
Und von ewger Dauer seine Gerechtigkeit.
[4] Seiner Wunder ein Gedächtniss gestiftet hat er,
Huldreich und barmherzig ist Jahawâh.
[5] Trank und Speise hat er gereicht seinen Fürchtigen,
Immer und ewig gedenkt er seines Bunds.
[6] Kund gethan hat er seiner Thaten Kraft seinem Volke,
Lehnend ihnen das Erbe der Heiden.
[7] Machtthaten treu und recht wirken seine Hände,
Nachdrücklich sind alle seine Ordnungen,
[8] Standfest auf immer, auf ewig,
Entworfen in Treue und redlich.
[9] Freiheit gesendet hat er seinem Volke,
Zugesagt immer und ewig seinen Bund,
Quellrein und furchtbar ist sein Name.

[10] Richtscheit der Weisheit ist die Furcht Jahawâh's,
Schöne Klugheit für alle Pflichtgetreuen;
Theilhaft ewger Dauer ist sein Ruhm.

Durch den ganzen Ps. hindurch wechseln Nominalsätze nnd Perfekta. Ich habe letztere auch durchweg als solche übers.: es ist überall von dem die Rede, was Israel bislang erfahren hat, so aber dass bald die Beziehung auf die Vergangenheit, bald die auf die Gegenwart überwiegt. Das zweite Attribnt der Werke Jehova's 2[b] erklärt Hgst. mit Vgl. von 1 K. 9, 11: befragt nach allen ihren (der יֹשְׁרִים) Wünschen nnd diese Wünsche immer befriedigend. Aber Befragung der „Werke" Gottes ist ein aus der Sprache der Schrift nicht belegbarer Ged. Man wird also לְחֶפְצֵיהֶם nicht auf חֵפֶץ, sondern חָפֵץ znrückzuführen haben, wovon *constr. plur.* neben חֲפֵצֵי auch חֶפְצֵי lauten kann, wie שִׂמְחֵי Jes. 24, 7 neben שְׂמֵחֵי. Dann aber ist fraglich, ob דְּרוּשִׁים durchforscht, znm Gegenst. der Forschung gemacht (so z. B. Sommer) oder dringlich begehrt, ersehnt, herbeigewünscht (Olsh.) bed.; ich ziehe das Letztere vor: Wohlgefallen an Gottes geschichtlicher Offenbarung hat zur Folge, dass man angelegentlich nach ihr fragt (nicht: sie befragt) d. i. sie zu erkennen nnd zu erleben verlangt (vgl. das Gegentheil Jes. 5, 12). So auch Trg. gegen LXX; Lth. hat den Ged. umgekehrt. Unter dem זֵכֶר v. 4 scheinen die Feste gemeint zu sein, welche das Andenken an die Gottesthaten der mosaischen Zeit fortpflanzen, also nnter der Zehrung v. 5 die Festopferspeise, insbes. das Passamahl. Dieser Ps., sagt Lth. feinfühlend, sieht mich an als sei er aufs Opferfest gemacht. Schon seit Theodoret und Angustin verbindet sich für das nentest. Bewusstsein mit v. 5 der Ged. an die Eucharistie, und nicht ohne gnten Grund ist Ps. 111 der eig. Abendmahlsps. geworden.[1] Bei הִגִּיד wird man an die Pesach-Haggada erinnert. Die Erlösungsthat, die sie erzählt, hat eine fortwirkende Kraft, denn der Gemeinde Jehova's ist der Sieg nicht allein über die Völker Canaans, sondern über die gesammte Völkerwelt beschieden; die Kraft der Thaten Jehova's, die er seinem Volke kundgethan nnd die es sich wiedererzählt, geht darauf aus, ihnen den Erbbesitz der Völker zu geben oder, wie ich übers. habe, zu lehnen d. i. wie ein Lehen zu verleihen; der Inf. לָתֵת, gew. gerundiv (Ew. §. 280[d]) gefasst, hat seine nächstliegende Zweckbed. nicht aufgegeben. Die Anordnnngen Gottes

[1]) Anders und für seine ganze Auslegungsweise charakteristisch Chrysost.: *ταύτην λέγει τὴν τροφὴν, ἣν ἐξαιρέτως ἔδωκε τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν, τὴν διὰ τοῦ λόγου διδασκαλίαν, τὴν παίδευσιν, τὴν φιλοσοφίαν ἅπασαν.*

heissen v. 7 נֶאֱמָנִים (andere LA: נֶאְמָנִים) wegen der Nachdrücklichkeit, mit welcher sie den Menschen verpflichten und sich ihm bewähren, v. 8 סְמוּכִים wegen der Unerschütterlichkeit, die ihnen eignet, nicht etwa weil sie von aussen, sondern weil sie innerlich in sich selbst gestützt sind (vgl. סָמוּךְ von der Gesinnung 112, 8. Jes. 26, 3). Sonderbar ist das nentrisch nnd also abstraktiv gemeinte וְיָשָׁר statt וְיָשָׁר, nicht an sich zwar (vgl. 119, 137), aber in dieser Verbindung. Haben wir v. 4—6 richtig verstanden, so ist bei פְּדוּת an die Befreiung aus Aeg. gedacht. Auf sie folgte ja der Bundesschluss am Sinai, der bis in die Gegenwart des D. unverbrüchlich fortbesteht nnd die Heiligkeit d. i. trübungslose Reinheit und die Furchtbarkeit des göttlichen Namens zur Bürgschaft seiner Unverbrüchlichkeit hat. Furcht Jehova's, dieses heiligen und furchtbaren Gottes, ist der Weisheit Anfang — der Wahlspruch der חכמה in Iob und Mischle, den Bb. der חכמה. In diesem Mischle-Ton fährt 10ᵇ fort: die Gottesfurcht, die sich im Gehorsam äussert, ist denen, welche sie (die göttlichen פקודים) ausüben, שֶׂכֶל טוֹב (Spr. 13, 15. 3, 4 vgl. 2 Chr. 30, 22) eine „feine Klugheit“, löbliche Einsichtigkeit, denn was ist löblicher als Den zu fürchten, dessen Ruhm, allein Scheinruhm überdauernd, ewig beständig ist. Es liegt nahe zu übers.: Theilhaft ewgen Ruhms wird solcher (Pflichtgetreue), aber die Correspondenz dieser Zeile mit וצדקתו עמדת לעד 3ᵇ fordert die Bez. auf Gott, und die alte Bemerkung: *ubi haec ode desinit, sequens incipit* (Bakins), trifft also nicht zu.

PSALM CXII.

Auf das alphabetische Halleluja Ps. 111., welches das Walten Jehova's pries, folgt nun ein anderes im Bau sich damit deckendes (*CTIXOC* $\overline{KB}$ d. i. 22 *στίχοι*, wie die koptische Uebers. richtig zählt) welches die Menschen preist, deren Verhalten sich nach göttlichem Vorbild richtet.

HALLELUJA.

¹ Ausnehmend wohl dem, der Gott fürchtet,
Bei seinen Geboten sich wohlgefällt!
² Geltend auf Erden wird sein Same werden,
Der Redlichen Geschlecht wird gesegnet.
³ Hab' und Reichthum ist in seinem Hanse,
Und seine Gerechtigkeit besteht zu aller Zeit.
⁴ Strahlend Licht geht Redlichen im Finstern auf —
Huldreich, barmherzig und gerecht Gott selber.
⁵ Trann, gut gehts dem der Milde übt und darleiht,
Im Gerichte setzt er seine Sachen durch.

[6] Keinen Hinfall irgendwann erleidet er,
Lischt wohl je des Gerechten Gedächtniss aus?
[7] Mähr des Unglücks erschreckt ihn nicht,
Nachhaltig ist sein Herz, getrost in Jahawâh,
[8] Standfest sein Herz, es erschreckt nicht;
Endlich kann er sich an seinen Gegnern weiden.
[9] Freigebig streut er hin den Dürftigen,
Zu aller Zeit besteht seine Gerechtigkeit.
Quick sprosst empor sein Horn in Ehren,
[10] Ruchlose sehns und ärgern sich,
Scheelsüchtig knirschend und zergehend —
Thörisches Begehren muss zu Grunde gehn.

Mit Vorbedacht sagt der Verf. von dem Gottesfürchtigen, der auch der wahrhaft Weise ist, dasselbe was von Gott selber, dass seine Gerechtigkeit ewig besteht v. 3. 111, 3. Sie ist ja das Abbild der göttlichen Gerechtigkeit, indem der geoffenbarte Wille Gottes seine Freude und sein Vorbild ist, nach dem er sein ganzes Leben zu gestalten bestrebt ist. Sie ist aber auch Gottes Wirkung und Gabe, indem der Mensch Gotte nur in der Kraft Gottes ähnlich werden kann und so lange weit von ihm geschieden bleibt, als nicht Gottes Gnade die ihm immer noch anhaftende Sündhaftigkeit und alltäglich unterlaufenden Sünden deckt und tilgt. Es besteht also zwischen göttlicher und solcher menschlichen Gerechtigkeit ein lebendiger Zus., vermöge dessen sich die Unvergänglichkeit jener dieser mittheilt. Gottes heilschaffendes Thun und Verhalten, im Glauben ergriffen, wirkt ihm gleichförmiges Thun und Verhalten des Menschen, und dieses gottähnliche Thun und Verhalten ist seinem Wesen nach Liebe. Der ganze Ps. gibt deutlich zu verstehen, dass Liebe aus Glauben des Gesetzes Erfüllung ist. Die beiden Ps. 111 und 112 sind ohne Zweifel nachexilisch: je näher die Fülle der Zeiten, desto neutestamentlicher werden die Lieder. Die Verheissung v. 4 erinnert an den Jes. 60, 2 geweissagten neutest. Aufgang aus der Höhe. Hgst. übers. falsch: „Es gehet auf in der Finsterniss Licht den Rechtschaffnen, wer nur gnädig und barmherzig und gerecht." Das ist syntaktisch unmöglich. Die drei Attribute (wie 111, 4 auf Ex. 34, 6 zurückweisend, vgl. 145, 8. 116, 5) sind Apposition zu אוֹר. Gott selbst ist das Licht, welches denen die es aufrichtig mit ihm meinen in Finsterniss aufgeht, Er die Sonne der Gerechtigkeit mit חֵן und רַחֲמִים spendenden Strahlenfittigen Mal. 3, 20.[1] Dass er

[1]) Es ist dies die einzige Stelle, wo Jehova attributiv צַדִּיק der Gerechte heisst, aber in Verbindung mit andern Attributen, denn הַצַּדִּיק für sich allein heisst er nirgends, s. Hitz. zu Jes. 24, 16.

denen aufgeht, welche barmherzig sind wie Er barmherzig ist, sagt nicht v. 4, sondern v. 5 ausdrücklich. טוֹב אִישׁ ist hier, indem טוֹב wie Jes. 3, 10. Jer. 44, 17 vom Wohlergehen gemeint ist s. v. a. אַשְׁרֵי אִישׁ, welches targumisch טוּבֵיה דְּגַבְרָא übers. wird. חוֹנֵן bed. wie 37, 26. 21 mildthätig beschenken. Was 5[b] folgt, ist nicht Weiterführung des Tugendbildes, sondern ähnlich wie 127, 5[c] eine verheissende Aussicht: er wird im Gericht die Dinge, um die es sich handelt (Aussagen und Sachen), aufrecht halten oder behaupten, denn כִּלְכֵּל *sustinere* bed. unterhalten d. i. ernähren, aushalten d. i. ertragen und auch aufrechthalten d. i. durchsetzen. Das wird v. 6 erläuternd begründet: er steht überhaupt unerschütterlich fest, auch nach seinem Tode bleibt sein Name lebendig, er verfällt nicht der Vergessenheit, sondern bleibt im Segen (Spr. 10, 7). Weil er ein fröhlich Gewissen hat, ist auch sein Herz durch keine Unglücksbotschaft ausser Fassung zu bringen: es ist נָכוֹן emporgerichtet (*erectum*) oder gerichtet (*directum*), und zwar gerad und fest, ohne sich beugen oder werfen zu lassen (weshalb ich „nachhaltig" übers. habe), בָּטֻחַ בַּה' vertrauensvoll hingegeben und hangend an Jehova, סָמוּךְ innerlich in sich gestützt und gegründet; die beiden letzten Bezeichnungen sind aus Jes. 26, 3., wo von der Gemeinde der Endzeit die Rede ist. Was רָאָה בְצָרָיו bed., ist aus 91, 8 zu ersehen; עַד ganz so wie 94, 13. Wie wenig das צדקתו עמדת לעד dem neutest. und namentlich paul. Bewusstsein entgegen ist, zeigt 2 Cor. 9, 9., wo Paulus v. 9 unseres Ps. zur Ermunterung christlicher Wohlthätigkeit verwendet. פִּזַּר vom Ausstreuen der Wohlthätigkeit wie Spr. 11, 24. רוּם ist „quick (d. h. frisch und rasch) emporsprossen" übers., denn רוּם steht der selbstwirkenden Erhebung הֵרִים 75, 5 als wachsthümliches und zwar triebkräftiges Sprossen (132, 17) entgegen. Der Frevler muss das sehn und sich darüber zuschanden ärgern; er knirscht vor Wuth des Neides und Verdrusses und zerfliesst d. i. verliert den Halt, geht aus den Fugen, stirbt dahin (נָמָס 3 *pr. Ni.* wie Ex. 16, 21 Pausalform von נָמַס oder, wie die 3 *pr.* auch lautet, נָמֵס). Wie oft hat er dem, den er nun in Ehren sehen muss, den Untergang gewünscht! Das Blatt wendet sich, dieses sein Begehren geht unter, indem das Gegentheil des Begehrten und zwar in wechselseitiger Umkehrung sich verwirklicht. Ueber die LA וְכָעַס mit doppeltem Kamez s. zu 93, 1 Anm. Mit Hupf. nach 9, 19. Spr. 10, 28 תִּקְוַת zu lesen ist unnöthig, da וְתַאֲוַת (was auch LXX u. Trg. übers.) den besten Sinn gibt. Ich habe „thörisches Begehren" übers.; thörisch ist, dem Etymon von רָשָׁע entsprechend, s. v. a. rasend, stürmisch. Es ist nicht

zu verkennen, dass der D. sich etwas durch die Buchstabenfolge hat leiten lassen, so ist es also auch dem Uebers. nicht zu verübeln.

PSALM CXIII.

Mit diesem Ps. beginnt das Hallel, welches an den drei hohen Festen, am Enkänienfest (חֲנֻכָּה) und Neomenien gesungen ward. Am Passafest wird es halbirt, indem die eine Hälfte Ps. 113. 114 vor der Mahlzeit vor Leerung des zweiten Festbechers und die andere Hälfte Ps. 115—118 nach der Mahlzeit nach Einschenkung des vierten Festbechers gesungen wird, worauf sich das *ὑμνήσαντες* Mt. 26, 30. Mr. 14, 26 nach der Abendmahlsstiftung, die sich an den vierten Festbecher anschloss, beziehen mag. Paulus Burgensis nennt Ps. 113—118 *Alleluja Judaeorum magnum*. Diese Benennung findet sich auch sonst häufig. Aber herrschender Sitte gemäss heissen Ps. 113—118 und insbes. Ps. 115—118 nur הַלֵּל und den Namen הַלֵּל הַגָּדוֹל führt Ps. 136 mit seinen 26 כי לעולם חסדו.[1]

Eigenthümlich dem Ps. 113 ist eine sonst beispiellose Häufung des sogen. *Jud s. Chirek compaginis*. Bei Ges. §. 90 und Nägelsb. §. 43 (vgl. Register) heissen die Bindelante *i* und *o* (in Eigennamen auch *u*) Reste alter Casusendungen; jenem wird die arab. Genitiv-, diesem die arab. Nominativendung verglichen. Aber mit Recht bemerkt Thiersch §. 50, dass sich im Gebrauch von Casus-Unterschieden keine Spur zeigt. Auf richtigerem Wege ist Ewald §. 211, wonach *i* und *o* einander gleichstehende verbindende Vocale sind, welche das Genitivverhältniss anzeigen und aus der urspr. Einheit des Semitischen und Mittelländischen (Indogermanischen) zu erklären sind.

Am häufigsten findet sich *i* am ersten Gliede des *st. constr.* und sowohl an *masc.*: Dt. 33, 16. Sach. 11, 17., als an *femin.*: Gen. 31, 39.

---

[1]) s. den Traktat *Sofrim* c. 18 §. 2. Abgesehen von den Neomenien, an welchen das הַלֵּל *κατ' ἐξ.* d. i. Ps. 113—118 nur herkömmlich (מנהג), nicht gesetzlich ist, wurde dasselbe während des Tempelbestandes (und in Palästina noch jetzt) 18mal jährlich recitirt, nämlich 1mal am Passa, 1mal an Schebuoth, 8mal an Succoth, 8mal an Chanucca (Enkänien), jetzt im Exile 21mal, weil Passa und Succoth zwei Feiertage und Schebuoth einen als Zusatz erhalten haben, nämlich 2mal am Passa, 2mal an Schebuoth, 9mal an Succoth (= 18 + 3 = 21). Statt הַלֵּל schlechtweg findet sich für Ps. 113—118 auch die Benennung הַלֵּל הַמִּצְרִי. Das alte Ritual kennt nur dieses (ägyptische) Hallel und הַלֵּל הַגָּדוֹל Ps. 136 (s. daselbst). Die Namen הלל הבבלי Ps. 105—107 und הלל היווני Ps. 146—150 (von der Voraussetzung aus, dass wenigstens Ps. 149 sicher maccabäisch sei) sind eine Erfindung Krochmals in seinem hebr. Werke *Moreh* p. 135—138.

Ps. 110, 4. Jes. 1, 21. Schwerlich gehören hierher Lev. 26, 42. Ps. 116, 1. Sodann findet sich dieses *i* häufig auch, wenn das zweite Glied des *st. constr.* mit einer Präpos. versehen und dieser also in Auflösung begriffen ist: Gen. 49, 11. Ex. 15, 6. Obad. 3 (Jer. 49, 16). Hos. 10, 11. Thren. 1, 1. Ps. 123, 1 u. viell. Hohesl. 1, 9. Ebenso im Chethib Jer. 22, 23. 51, 13. Ez. 27, 3. Drittens da, wo zwischen dem genitivisch zusammengehörigen Begriffspaar ein Wort mitteninne steht nnd der *st. constr.* also wirklich aufgelöst ist: Ps. 101, 5. Jes. 22, 16. Mi. 7, 14. Es ist dasselbe *i*, welches sich in einer Menge von Eigennamen, sowohl israelitischen z. B. גַּמְלִיאֵל (Wohlthat Gottes) als phönizischen z. B. מַלְכִּיצֶדֶק, חַנִּיבַעַל (Huld Baals), findet und auch manchen hebr. Präp. wie בִּלְתִּי (wo das *i* aber auch Pronominal-suff. sein kann), זוּלָתִי (wo *i* gleichfalls Suff. sein kann), מִנִּי (poet.) angefügt ist; in אַפְסִי (von Ges. irrig hierher gezogen) ist das *i* immer Suff. Der Ton des *i* weicht nur nach rhythmischer Regel zurück (s. zu 110, 4), sonst ist *i* immer betont und hat also nicht die Art einer blos euphonischen Paragoge. Wie sehr sich gerade unser Ps. 113 in diesem alterthümlichen *i* gefällt, zeigt v. 8, wo es sogar als Zierrath dem Infin. angehängt ist, was sonst nirgends vorkommt, ohne dass man aber deshalb להושיבי für einen Schreibfehler statt להושיבו anzusehen braucht.

Der Ps. hebt aus der Preiswürdigkeit Gottes die Herablassung des unendlich Erhabenen zu dem Niedrigen heraus. Es ist die zur Erhöhung der Niedrigen sich selbst erniedrigende Demuth Gottes, welche im Erlösungswerke ihr Aeusserstes leistet. Es kann uns deshalb nicht befremden, wenn Maria in ihrem Magnificat gleichen Ton mit diesem Ps. anstimmt. Jedoch hat Köster Unrecht, wenn er diesen als die wahrsch. Grundlage von jenem bez. Das Magnificat Maria's ist das wiedergeborene Lied Hanna's 1 S. c. 2. Inwiefern aber Ps. 113 auch aus dem Liede Hanna's schöpft, steht er zum Magnificat Maria's in nicht blos innerlichem, sondern auch äusserlichem Verwandtschaftsverhältniss.

Die drei Hexastiche des Ps. sind gar nicht zu verkennen. Auch ists nicht zufällig, dass in Str. 1 sich dreimal שֵׁם ה' wiederholt, und viell. auch nicht zufällig, dass (abgerechnet das überschriftliche הללויה) יהוה (יה) siebenmal vorkommt.

HALLELUJA.

[1] Lobpreist, Knechte Jahawâh's,
Lobpreist den Namen Jahawâh's!
[2] Es sei der Name Jahawâh's gebenedeiet

Von nun an und bis ewig!
[3] **Von Sonnenaufgang bis Niedergang**
Ist zu lobpreisen der Name Jahawâh's.

[4] **Hehr über alle Völker ist Jahawâh,**
Ueber die Himmel seine Herrlichkeit.
[5] **Wer ist wie Jahawâh unser Gott,**
Der Thronende in der Höhe,
[6] **Der Hinabschauende in die Tiefe,**
Im Himmel und auf Erden?

[7] **Der Aufrichtende vom Staub Geringe,**
Aus dem Schmutze erhebend Arme,
[8] **Um sie hinzusetzen neben Edle,**
Neben die Edlen ihres Volkes,
[9] **Der wohnhaft Machende die Familienlose**
Als fröhliche Mutter der Kinder,
Halleluja.

Die Benennung des seiner Gnadenwahl entsprechenden berufstreuen wahren Israel mit עַבְדֵי ה׳ (69, 37 vgl. 34, 23) oder auch עֶבֶד ה׳ (136,22) ist bes. durch Jes. II in Umlauf gekommen. An dieses ergeht der Aufruf, Jehova zu preisen, denn Lobpreis des Namens Jehova's d. i. seines offenbarungsweise zur Nennbarkeit erschlossenen Wesens muss endlich das alle Zeit und allen Raum Erfüllende werden. Mit Recht billigt Hgst. die Vulgata-Uebers. des מְהֻלָּל (18, 4. 96, 4. 145, 3) durch *laudabile;* der Satz ist nicht wunschweise gemeint, sondern in מְהֻלָּל liegt eine Pflicht: *laudandum est*, was allerdings von *laudetur* nicht sehr verschieden. Die weiss. Fassung *laudabitur*, wie die *partt. pass.* Mal. 1, 11., ist wider den Zus. Die 2. Str. begründet diese Preiswürdigkeit. Ihr Anfang erinnert an 99, 2. Zwischen גוים und יהוה steht Psik, um beide auseinanderzurücken. Die Gesammtheit der Völker ist gross, aber Jehova ist über sie erhaben, die Himmel sind herrlich, aber Jehova's Herrlichkeit geht über sie hinaus; sein Thronen ist, auf sein vor- und überweltliches Wesen gesehen, überhimmlisch und also über die Geschichte hienieden unendlich erhaben. Dennoch verbindet sich mit seinem Thronen in der Höhe das geflissentlichste Blicken in die Tiefe; s. über die Ausdrucksweise Ges. §. 142 Anm. 1. Die Hinzuziehung von בשמים ובארץ zu לִרְאוֹת liesse sich einigermaassen vertheidigen: Himmel und Erde liegen gegen die Erhabenheit des göttlichen Throns in der Tiefe. Aber mit Recht erklärt Hgst. nach Dt. 3, 24: wer wäre im Himmel und auf Erden Ihm zu vergleichen, welcher dermaassen Hoheit und Herablassung vereinigt? Die Ged. 7ª und 8ª sind Nachklänge des

Liedes Hanna's; עָפָר ist Bild der tiefsten Trauer und אַשְׁפֹּת (von שָׁפַת mit *Aleph prosth.*) Bild der tiefsten Verachtung. Die Gedankenbewegung v. 8 folgt, wie v. 1, dem Schema der Epizeuxis. Mit dem Liede Hanna's steht dem D. Hanna's besondere Erhebung aus Kummer und Schmach vor Augen. Er nimmt aber nicht die darauf bezüglichen Worte ihres Liedes 1 S. 2, 5 herüber, sondern kleidet die Verallgemeinerung ihres Erlebnisses in eigne liebliche Worte. Wenn der Verf. wollte, dass man עֲקֶרֶת n. d. F. עֲטֶרֶת als Absolutivus fasse, warum schrieb er nicht מושיב הבית עקרה? הַבַּיְת wäre dann s. v. a. בַּיְתָה 68, 7. Das wäre nicht unpassend, aber עֲקֶרֶת הַבַּיִת ist es nicht minder. Es heisst so das Weib welches Eheweib und also Hausfrau נְוַת (בַּעֲלַת) הַבַּיִת, aber doch nicht Hausmutter ist. Diese hat im Hause des Gatten keinen festen Stand, es fehlt ihrem Verhältniss zum Gatten das feste Band. Beschert ihr Gott Kinder, so macht er sie ebendamit erst recht wohnhaft oder sesshaft. Das bed. מוֹשִׁיב. In dem Prädicatsbegriff אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה befremdet der Art., man braucht aber deshalb nicht zu übers.: die Mutter der Kinder freut sich. Der D. vergegenwärtigt sich die Sache so lebhaft, dass er auf die Kinder, mit denen Gott sie segnet, wie mit Fingern hinweist. Dass die Unfruchtbare Emblem der Gemeinde sei (vgl. Jes. 54, 1 u. a. St.), sollte man nicht sagen. Richtig Chrys.: *τοιοῦτόν τι καὶ περὶ τῆς ἐκκλησίας συνέβη*. Was der D. über die göttliche Erhöhung des in sich selbst Niedrigen innerhalb der Menschheit rühmt, bewährt sich freilich im Ganzen und Grossen am glorreichsten an der *per crucem ad lucem* aufsteigenden Gemeinde.

PSALM CXIV.

Dem allgemeinen Halleluja 113 tritt ein geschichtliches an die Seite, gleichfalls v. 8 mit dem *Chirek compaginis* geschmückt, im jüd. Ritual der Festps. des 8. Passatages. Die Gottesthaten der mosaischen Erlösungszeit werden hier ohne sorgliche Wahrnehmung der Zeitfolge in ein lebendiges ebenso majestätisches als liebliches Miniaturbild zusammengerückt. Es sind vier Tetrastiche, die sich mit Vogelschnelle in vier Flügelschlägen vorüberbewegen. Die Kirche singt diesen Ps. in einem von den 8 Psalmentönen verschiedenen, welcher *tonus peregrinus* Pilgerton genannt wird.[1]

---

[1]) Dass *tonus peregrinus* von Andern „fremder oder unregelmässiger Ton" übers. wird (z. B. von Hommel), ist mir nicht unbekannt.

[1] Als Israel auszog aus Aegypten,
Jakobs Haus aus fremdsprachigem Volke,
[2] Da ward Juda sein Heiligthum,
Israel sein Reichsgebiet.

[3] Das Meer sah's, da floh es,
Der Jordan wandte sich rückwärts,
[4] Die Berge hüpften wie Widder,
Die Hügel wie junge Schafe.

[5] Was ist dir, Meer, dass du fliehest?
O Jordan, dass du zurück dich wendest?
[6] Ihr Berge, dass ihr hüpfet wie Widder?
Ihr Hügel, wie die jungen Schafe? —

[7] Vor dem Herrn zittere, Erde,
Vor Eloah dem Gotte Jakobs,
[8] Der den Fels wandelt in Wasserweiher,
Kiesgestein in Wasserquellen!

Aegypten heisst עַם לֹעֵז, weil es eine für Israel unverständliche (81, 6) und wie stammelnde Sprache redete (arab. gleichfalls לעז und לעם, syr. לעז, לעק). LXX und ebenso Trg.: *ἐκ λαοῦ βαρβάρου* (בַּרְבַּר d. i. *exterus* von בַּר *extra*).[1] Das erlöste Volk heisst, inwiefern es Gott zu seinem קֹדֶשׁ machte, indem er in dessen Mitte sein מִקְדָּשׁ (Ex. 15, 17) aufrichtete, יְהוּדָה, denn Jerusalem, die Stadt des Tempels (noch jetzt *el-kuds* genannt), war benjaminitisch-judäisch und galt seit David geradezu als judäisch. Inwiefern Gott aber das erlöste Volk zu seinem Reiche machte (מַמְשְׁלוֹתָיו amplificativer Plur. mit *Mem patach.*), indem er sich zu dem durch ein geoffenbartes Gesetz eigenthümlich verfassten als seinem Eigenthumsvolke in Königsverhältniss stellte (Dt. 33, 5), heisst es יִשְׂרָאֵל. Die Ausführung aus Aeg. hat die zwiefache heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit, dass das Heil von da an in Reichsgestalt einging und zwar zunächst innerhalb der Schranke eines vor allen andern bevorzugten Volksthums, sodann dass Gott seine in den Himmel zurückgezogene Throngegenwart der Menschheit in Israel insoweit zurückgab, als er fortau zwischen den Cheruben der Bundeslade in stetiger, obwohl verhüllter und fast unnahbarer Gegenwärtigkeit thronte. Die Grundlegung dieses neuen heilsgeschichtlichen Anfangs vollzog sich, indem die Natur seinem Endzwecke gemäss in dienstbare Mitwirksamkeit und Mitleidenschaft versetzt ward, unter majestätischen Wundern. Die Spaltung des Schilfmeers eröffnet und die Spaltung des Jordans be-

[1]) Im Talmud bed. לַעֵז auch „höhnen“, aber diese Bed., welche Adonim ha-Levi gegen Saadia Gaon an u. St. bevorzugt, ist minder passend.

schliesst den Zug durch die Wüste nach Canaan; das Meer wich seitwärts, der Jordan machte Halt und stauete sich nordwärts, damit das erlöste Volk hindurchzöge. Und in der Mitte zwischen diesen grossen Wundern des Auszugs und Einzugs erhebt sich das nicht minder grosse Gesetzgebungswunder: das Hüpfen der Berge und Hügel d. i. die Erschütterung des Sinai und seiner Umgebung Ex. 19, 18 vgl. oben 68, 9 und zum Bilde 29, 6. Der D., indem er fragt: was hast du, Meer, dass du fliehest .. lebt und webt in dieser Vorzeit wie ein Zeitgenosse, oder, wie sich auch sagen lässt, die Gegenwart und die Vorzeit fliessen ihm zusammen, weshalb sich auch seine Selbstbeantwortung der gestellten Frage zu einem triumphirenden Machtruf gestaltet. Der Herr, Jakobs Gott, der sein Volk wundermächtig geleitende und erhaltende, ists vor dem die Erde zittern muss. אָדוֹן hat nicht den Art., weil es, logisch (obwohl nicht grammatisch) Construetivus, im folgenden יַעֲקֹב (אֱלוֹהַּ) seine Vervollständigung findet — dieselbe *epizeuxis* wie 113, 8. 94, 3. 96, 7. 13. חוּלִי ist *Milel* wegen des folgenden Worts mit betonter *penultima*. In הַהֹפְכִי hat der Absolutivus verbindendes *i* und in לְמַעְיְנוֹ der Constr. verbindendes *o*, welches überh. nur als Bindung der zwei Glieder des *st. constr.* vorkommt, ausser hier und בְּנוֹ בְעֹר Num. 24, 3. 15 (nicht aber Spr. 13, 4 „seine, des Faulen, Seele") nur in der seit Gen. 1, 24 häufigen Benennung des Wildes חַיְתוֹ־אֶרֶץ. Der Ausdruck erinnert an 107, 35. הַצּוּר ist aus Ex. 17, 6 und חַלָּמִישׁ (LXX τὴν ἀκρότομον das schroffe Gestein) steht poëtisch für סֶלַע Num. 20, 11.; denn diese beiden Wasserspendungsgeschichten sind es, auf welche der D. zurückweist. Aber warum gerade auf diese? Weil dieses Verwandlungswunder grösser als alle andern ist und weil es das bedeutsamste aller ist. Denn aus hartem dichtem starrem Felsgestein einen Wasserstrom hervorspringen zu lassen ist ein Thatbeweis der unbeschränkten schöpferischen Allmacht und der Tod in Leben umschaffenden Gnade. Dieser allmächtigen Gnade muss alles, es wolle oder wolle nicht, sich beugen. Möge denn die Erde vor dem Herrn, dem Gotte Jakobs zittern. Vor ihm hat sie gezittert und vor ihm möge sie zittern. Denn der er gewesen, ist er noch immer, und wie er vormals gekommen, kommt er wieder.

PSALM CXV.

Dieser Ps., der mit dem vorigen kaum etwas Anderes gemein hat, als dass בית יעקב 114, 1 hier v. 12 f. zergliedert wird, erscheint

in LXX Syr. Ar. Aeth. mit ihm zn Einem verbunden, so wie hinwieder Ps. 116 in zwci zerspalten wird. Diese Willkür richtet sich selber. Dennoch hat sie anch in hebr. Handschriften Eingang gefunden.[1]

Es ist ein Gebet Israels um Gottes Beistand wahrsch. angesichts eines Kriegszugs gegen heidnische Feinde. Strophen stellen sich nicht heraus, nur vier Sinngruppen, deren zwei mittlere genau von gleichem Umfang sind. Die Vermnthung Ewalds, dass während der Ps. gesungen ward, die Opferhandlung vor sich ging und dass v. 12 eine priesterliche Stimme die gnädige Aufnahme des Opfers ausspricht, ist sehr wahrsch. Der Stimmenwechsel tritt aber, wie Olsh. richtig vermuthet, schon mit v. 9 ein.

[1] Nicht uns, Jahawâh, nein uns nicht,
Sondern deinem Namen gib Ehre
Von wegen deiner Gnade, deiner Wahrheit.
[2] Warum solln sagen die Heiden:
„Wo ist denn ihr Gott?“

Es handelt sich nicht eigentlich nm die Ehre Israels, welches der Ehre nicht werth ist nnd in der Schmach eine wohlverdiente Züchtignng zn erkennen hat, sondern vor allem nm die Ehre Jehova's, dessen hochheiliger Name nicht geschmäht werden kann, ohne dass seine Verehrer tief betrübt werden nnd die Tilgung solcher Schmach herbeisehnen. Es ist Gottes Wille, dass sein Name geheiligt werde. In dem Bewusstsein der Einheit mit diesem Willen stellt der Psalmist seine Bitte, inwiefern sie doch Bitte für Israel ist, auf Gottes *χάρις* und *ἀλήθεια*, die zwei Grundeigenschaften seiner Bundesoffenbarung, als auf zwei Säulen. Das zweite עַל hat nach ausdrücklicher Bem. der Masora kein וְ, obwohl LXX. Trg. ein solches einsetzen. Der Ged. v. 2 gestaltet sich nach 79, 10 oder nach Jo. 2, 17 vgl. Ps. 42, 4. Mi. 7, 10. Mit וֵאלֹהֵינוּ v. 3 setzt der Psalmist im Namen Israels der höhnischen Frage der Heiden das glanbensfreu-

---

[1]) z. B. in die karäisch-ägypt. Handschrift des A. T. vom J. 1010 (im Besitz der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer), welche Pinner (Prospectus 1845) beschrieben hat. Sie zählt 149 Ps. Ganz ebenso die mir vorliegende, der Herzogl. Meiningischen öffentl. Bibl. gehörige schöne Pergamenthandschr. des Psalmencomm. Kimchi's vom J. 1401. Auch diese zählt 149 Ps. und zwar nach dem richtigen Texte des Comm. zu 115, 1 ganz im Sinne Kimchi's. Werden nur 147 gezählt was auch vorkommt (*Sofrim* XVI §. 11), so sind entw. Ps. 1 + 2 oder 9 + 10 (s. *Thosephoth Megilla* 17[b]) oder auch 134 + 135 (s. *Thosephoth Pesachim* 117[a]) als je Einer gerechnet.

dige Bekenntniss der Erhabenheit Jehova's über die Götzen dieser entgegen:

> [3] **Und unser Gott ist im Himmel,**
> **Alles was er will führt er aus.**
> [4] **Ihre Götzen aber sind Silber und Gold,**
> **Machwerk von Menschenhänden.**
> [5] **Haben einen Mund und reden nicht,**
> **Haben Augen und sehen nicht,**
> [6] **Haben Ohren und hören nicht,**
> **Haben eine Nase und riechen nicht.**
> [7] **Ihre Hände, damit tasten sie nicht,**
> **Ihre Füsse, damit schreiten sie nicht,**
> **Und sprechen nicht mit ihrer Kehle.**
> [8] **Gleich ihnen werden ihre Macher,**
> **Jeder der auf sie vertraut.**

Der Spott der Heiden betrübt Israel, aber erschüttert dessen Glauben nicht. Israels Gott ist im Himmel, also überirdischen Wesens und Lebens, und der schlechthin Unbeschränkte, in freier Selbstbedingung Allesvermögende (*quod vult, valet*). Die Schnitzgötter (עָצָב von עָצַב verw. חָצַב, קָצַב) der Heiden dagegen sind todte Bilder, denen selbst die Wirklichkeit des sinnlichen animalischen Lebens abgeht, dessen äusserliche Werkzeuge ihnen angebildet sind.[1] Dass יְדֵיהֶם und רַגְלֵיהֶם s. v. a. ידים להם, רגלים (vgl. Koh. 5, 16 וְחָלְיוֹ = וֶחֱלִי לוֹ), wäre wohl möglich; sicherer aber erklären wir: was anlangt ihre Hände nach Ges. §. 145, 2 und zugleich §. 138 Anm. 3. Zn übers.: ihre Hände — die tasten nicht, wäre wider das übliche Genus von יד und רגל. Das ihnen die Sprache fehlt, wird 7[c] noch einmal gesagt, denn die andern Verneinungen sprechen ihnen das Leben, diese zugleich die Persönlichkeit ab. Anderwärts sieht die Schrift in dem Götzendienst einen dämonischen Hintergrund, ohne aber mit sich selbst in Widerspruch zn gerathen. Denn mag man die heidnischen Götter als vergötterte Bilder oder als vergötterte Mächte der Naturwelt ansehen, immer sind sie als Götter אלילים. Der Volksaberglaube haftete an den Bildern, die zauberhafte Gewalt aber, mit welcher er die Gemüther für sich einnahm nnd umstrickt hielt, erklärt sich nur aus einer hinter diesem Bilderdienst wirksamen dämonischen Verführungsmacht. Wie wenig der heidnische Cultus zwischen Bild und Abgebildetem schied, konnte der Verf. aus eigner

[1]) Die Götzenbilder — schreibt ein engl. Officier von einem Gottesdienste unter Leitung Havelocks, der damals eine buddhistische Pagode zu seinem Quartiere hatte — brauchte man als Lampenhalter; mit den Lichtern in ihren Händen sassen sie da als die stummen und doch so beredten Ausleger des 115. Psalms.

Erfahrung wissen. Demnach erscheint ihm, wie dem Proph., der Götzendienst als das Aeusserste der Selbstverdummung und der Vernichtung menschlichen Bewusstseins, und das Endgeschick der Götzendiener ist, wie er v. 8 sagt, dass sie ihren Götzen gleich werden, also: ihres Bewusstseins, Lebens, Daseins beraubt, sie werden zunichte, wie jene ihre Nichtse (Jes. 44, 9). Dieser ganze Abschnitt des Ps. ist in Ps. 135 (v. 6. 15—18) übergegangen mit nur geringer Verkürzung.

Nach diesem Bekenntniss Israels erhebt sich nun eine an Israel sich richtende Stimme der Ermahnung und Verheissung:

[9] Israel, vertrau' auf Jahawâh,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
[10] Haus Ahrons, vertraut auf Jahawâh,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
[11] Jahawâh-Fürchtende, vertraut auf Jahawâh,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
[12] Jahawâh hat unsrer gedacht, wird segnen —
Wird segnen das Haus Israels,
Wird segnen das Haus Ahrons,
[13] Wird segnen die Jahawâh-Fürchtenden,
Die Kleinen mit den Grossen.
[14] Mehren wird Jahawâh eure Zahl,
Eure Zahl und eurer Kinder.

Die Dreitheilung: Israel, Haus Ahrons, Jehova-Fürchtende ist wie 118, 2—4; in Ps. 135 tritt zum Hause Ahrons noch בֵּית הַלֵּוִי hinzu; die Jehova-Fürchtenden, die auch da an letzter Stelle stehen, sind wahrsch. die Proselyten (in der AG *σεβόμενοι τὸν θεόν* oder blos *σεβόμενοι*), oder es wird erst Gesammtisrael aufgefordert, dann die Priesterschaft besonders und alle Laien besonders. Dass der dreimalige Refrain der Aufforderung nicht so wie in der Grundstelle 33, 20 lautet: unsere Hülfe und Schild ist Er, lässt sich aus antiphonischem Gesang erklären; aber wenn anders die Vermuthung richtig ist, dass der Ps. Gottes Schutz und Trutz zu einem Kriegszug erfleht, so lässt sich die hoffnungsgewisse Aussage: ihre Hülfe und Schild ist Er, auch auf das ausgezogene oder ausziehende Heer bez. Es ist wahrsch. dieselbe Stimme, welche Israel getrost sein heisst und dem Volke mit ה׳ זְכָרָנוּ (vgl. עַתָּה יָדַעְתִּי 20, 7) die wohlgefällige Aufnahme des Opfers bei Gott im Himmel droben verkündigt, viell. gleichzeitig mit der Darbringung des Gedenktheils (אזכרה) des Speisopfers (s. zu 38, 1). Das an die Spitze gestellte יְבָרֵךְ besondert sich der dreifachen Aufforderung entsprechend dreifach. Die v. 14 hinzutretende besondere Segensverheissung ist, wie 2 S. 24, 3., Echo von

Dt. 1, 11. Das Fut. יֹסֵף (s. darüber Ew. §. 127b) ist nicht wünschend, sondern getröstend gemeint. Trotz aller Bedrückung von Seite der Heiden wird Gott sein (aus der Verbannung gesammeltes) Volk immer zahlreicher, widerstandsfähiger, furchtgebietender machen.

Die Stimme des Trostes setzt sich v. 15 fort, wird aber, indem sie sich mit der neugestärkten Glaubensstimmung der Gemeinde verschmilzt, zur Stimme der Hoffnung:

[15] Gesegnet seid ihr Jahawâh
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
[16] Der Himmel ist Himmel für Jahawâh
Und die Erde hat er gegeben den Menschenkindern.
[17] Nicht die Todten werden rühmen Jah
Und nicht alle Hinabfahrende in die Stille;
[18] Wir aber, wir werden benedeien Jah
Von jetzund bis in Ewigkeit,
Hallelujah.

Schöpfer Himmels und der Erde heisst Jehova, weil sich danach der Werth und die Grösse seines Segens bemisst. Als Schöpfer beider ist er Eigner beider und verfügt über beide. Den Himmel hat er sich vorbehalten, die Erde aber den Menschen gegeben, „seine Gesegneten werden die Erde besitzen“ 37, 22. Diese Scheidung von Himmel und Erde ist der Grundcharakter der nachflutlichen Geschichte. Der Thronsitz Gottes ist im Himmel und die Verheissung, die für alle Menschheit an die Patriarchen ergeht, lautet nicht auf den Himmel, sondern auf Besitznahme der Erde. Die Verheissung hat noch das Diesseits zur Schranke, wogegen im N. T. diese Schranke aufgehoben ist und die *κληρονομία* der Gläubigen Himmel und Erde umfasst. Diese alttest. Beschränktheit, die nicht blos in der Vorstellung, sondern bis zur Erschliessung des Himmels durch die Auffahrt des Hadesüberwinders auch in äusserer Wirklichkeit vorhanden ist, spricht sich weiter v. 17 aus, wo דּוּמָה wie 94, 17 die Todtenstille der Scheôl bed. Von einer Gott ohne Unterlass preisenden himmlischen Ekklesia nicht blos der Engel, sondern auch der Geister aller im Glauben verstorbenen Menschen weiss das A. T. nichts. Es fehlte jedoch nicht an Fingerzeigen nach oben, welche die nachexilische Gemeinde schon besser verstand als die vorexilische. Jener dämmerte schon der neutest. Aufgang. Es kann deshalb befremden, hier den Ton von 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 angestimmt zu finden, obschon der Nachhall jener älteren Ps. hier nur die dunkle Folie des Bekenntnisses ist, welches die Gemeinde v. 18 von ihrer Unsterblichkeit ablegt. Die Gemeinde Jehova's als solche stirbt nicht. Dass sie

auch, inwiefern sie in ihren jeweiligen Gliedern hinstirbt, nicht im Tode bleibt, konnte der Psalmist aus Jes. 26, 19 wissen. Der Schluss des Psalms aber zeigt, dass solche Weissagungen, die das Jenseits lichten, nur allmälig zu Bestandtheilen des Gemeindebewusstseins und, so zn sagen, zu Dogmen wurden.

PSALM CXVI.

Ein anderer anonymer mit הללויה schliessender Ps., nicht ein Bittlied mit hoffnungsvoller Aussicht, wie Ps. 115, sondern ein Danklied mit frischer Erinnerung an so eben bestandene Todesgefahr, und nicht, wie Ps. 115, aus dem Munde der Gemeinde, sondern eines Einzelnen, der sich von der Gemeinde unterscheidet. Es ist ein einzelner Geretteter, welcher hier in der Sprache zärtlichster Liebe die erfahrene Gnade preist. Die LXX hat dieses tiefinnige Lied halbirt 116, 1—9. 10—19 nnd zwei Hallelujaps. darans gemacht, wogegen sie Ps. 114 und 115 zu Einem verbindet. Die Anlage ist nicht strophisch, aber doch nicht kunstlos. Deutlich sondern sich 4 Sinnabschnitte, deren Anfänge einander entsprechen (v. 1 u. 10, 5 u. 15). Dreimal wiederholt sich וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא, welches das erste Mal bed.: den Namen Jehova's rief ich an, dann aber zn immer volltönenderem Dankgelübde anschwellt. Das spätere Zeitalter bekundet sich nicht allein in aramäischer Färbnng der Sprachform, sondern anch in vielen Reminiscenzen ans vorexilischen Psalmen. Gleich der Anfang und noch mehr der Fortgang der 1. Gruppe erinnert an Ps. 18 — ein für die Auslegung entscheidendes Wechselverhältniss:

[1] Lieb hab' ich, denn es hört Jahawâh
Meinen Ruf, mein brünstig Flehn.
[2] Denn er hat geneigt sein Ohr mir,
So will ich lebenslang anrufen.
[3] Umringt hatten mich Todes-Stricke
Und Hades-Beengnisse mich betroffen,
Engniss und Jammer erfuhr ich.
[4] Und den Namen Jahawâh's rief ich an:
O Jahawâh, errette meine Seele.

Dass das Obj. von אָהַב, da wo die Constr. mit לְ und dem Inf. (Jes. 56, 10. Jer. 14, 10) nicht passt, dnrch כִּי eingeführt werden kann, wollen wir nicht längnen, obwohl Beispiele fehlen, aber der Ausdruck: ich liebe dass J. mich erhört, ist fast unschicklich und umgesetzt in: „es ist mir lieb, ich habe es gern" (Olsh.) oder: „ich

begehre, wünsche“ (Ges.) ist er matt, weil was er besagt sich von selbst versteht. Indess wenn der Ged., so gefasst, dass Erhörung bei Gott zu finden des S. inniges Ergötzen sei, sich auch hören lässt, so führt doch die Vergleichung von Ps. 18 nach Hgst.’s richtiger Beobachtung auf eine andere Auffassung. Da aber v. 3. 4 aus 18, 5—17 stammen, so ist אָהַבְתִּי gewiss nach אֶרְחָמְךָ 18, 2 zu verstehen, so dass es zwar nicht grammatisch, aber logisch das folg. יהוה zum Obj. hat, was auch durch das *Psik* hinter יִשְׁמַע angedeutet wird. Der D. liebt solchen prägnanten Gebrauch des Verbums ohne ausgedrücktes Obj., vgl. אֶקְרָא v. 2., הֶאֱמַנְתִּי v. 10. In 1[b] darf man das *i* von קוֹלִי nicht für den archaistischen Bindelaut halten, obwohl der D. solche Zierrathen des Ausdrucks nicht verschmäht, denn das אֶת־ ist dagegen und die Accentuation wehrt der Uebers. *vocem orationis meae* (Vulg. LXX) mit Recht durch den starken Distinctivus über קוֹלִי. Man erinnert sich übrigens an 28, 6 (welche Grundstelle ebenfalls unsere Bez. des אהבתי auf Jehova selbst begünstigt). Der D. sagt uns v. 2, dass er eine denkwürdige Gebetserhörung erfahren, welche das Gebet hinfort zur Lieblingssache seines Lebens machen soll. Zu אֶקְרָא ist, wie zu אָהַבְתִּי, Jehova hinzuzudenkendes Obj. „In meinen Tagen“ s. v. a. so lange ich lebe, wie Jes. 39, 8. Bar. 4, 20. Man vernimmt schon hier den Ton von Ps. 18 (v. 2), der in v. 3. 4 sich geradezu entlehnungsweise fortsetzt. Eigenthümlich unserem D. ist aber מְצָרֵי — ohne Zweifel ein jüngeres Wort Thren. 1, 3.; Hades-Beengnisse sind äusserste Todesgefahren. Die Futt. אֶמְצָא und אֶקְרָא bekommen durch den Zus. den Stempel von Imperf. אָנָּה hat hier, wie an noch 5 anderen Stellen, ה statt א, nämlich בלישׁן בקשׁה d. i. in bittender Bed., wie die Masora bemerkt. Es hat zwei Accente; die Betonung schwankt zwischen Milel und Milra. Eigentlich ist das bittende *anâ* wohl Milra, das fragende *ânah* (wohin) dagegen Milel. Statt nun zu wiederholen: und J. erhörte mich, ergeht sich der D. sogleich in lobpreisendem Bekenntniss der allgem. Wahrheiten, welche die erfahrene Gebetserhörung ihm zu lebendigem Bewusstsein gebracht hat.

[5] Huldvoll ist Jahawâh und gerecht,
Und unser Gott ein sich erbarmender.
[6] Es behütet Einfältige Jahawâh,
Ich war kraftlos und er schaffte Heil mir.
[7] Kehre ein, meine Seele, zu deiner Ruhe,
Denn Jahawâh hat wohlgethan dir.
[8] Denn du hast entrissen meine Seele dem Tode,
Mein Auge den Thränen,

Meinen Fuss dem Sturze.
9 Nun wandl' ich vor Jahawâh
In den Landen der Lebendigen.

Zu den Attributen חַנּוּן und מְרַחֵם (רַחוּם), welche aus Ex. 34,6f. stammen, gesellt sich hier wie 112, 4 צַדִּיק, welches alles in sich begreift, was dort von ורב־חסד ואמת an von Jehova über sich selbst ausgesagt wird, indem es den genau und streng nach der Norm des eingegangenen Gnadenbundesverhältnisses Handelnden bez. Alle drei Attribute zus. besagen, dass Gott *ἀγάπη* ist; diese Liebe ist bes. den Einfältigen zugewandt d. i. denen, welche ohne Eigendünkel und Eigenwirken sich Gotte überlassen; das Wort ist hier (wie Spr. 9, 6) in genauen Texten פְּתָאיִם geschrieben, was graphisch eine Mischform aus פְּתָאִים und פְּתָיִים ist, LXX *τὰ νήπια* (im Sinne von Mt. 11, 25 zu verstehen). Und auch der D. hat diese Liebe erfahren; er war schwach, kraftlos, ohnmächtig (דַּלּוֹתִי hier Milra, wogegen 142, 7 Milel, die Betonung richtet sich nach dem so oder anders gefälligeren Rhythmus), aber Gottes Kraft ist in dem Schwachen mächtig gewesen, er schaffte ihm Heil (יְהוֹשִׁיעַ aufgelöste Hifilform, deren Gebrauch in der jüngeren Sprachzeit häufiger wurde, aber auch der älteren, zumal in der Poesie nicht fremd ist 45, 18 vgl. 81, 6. 1 S. 17, 47. Jes. 52, 5. (Ges. §. 53 Anm. 7). Auf die erlebte Gnade zurückblickend, fordert er seine Seele auf, die lange genug von Angst und Sorgen umgetriebene, die nun Gottes Wohlthun erfahren hat, dankbar und ergeben dahin zurückzukehren wo ihre wahre Ruhe ist: in Gott. Es ist die aus Ps. 42. 43. 103 bekannte Form des Selbstgesprächs. Der Plur. מְנוּחִים bez. volle Ruhe[1] und das weibliche Suff. in der Anrede der Seele lautet, wie 103, 3—5 (s. dort), *ajchi* für *ajich*. שׁוּבִי ist, wie an noch zwei andern Stellen des A. T., Milra statt Milel Ew. §. 228^{d}. In v. 8—9 hört man 56, 14 paraphrastisch wieder, und nimmt man 27, 13 hinzu, so sieht man der Gedankenentstehung des D. auf den Grund. מִן־דִּמְעָה gehört noch entschiedener, als יְהוֹשִׁיעַ, unter die Auflösungen, die in der jüngern Sprachzeit sich häufen. In v. 9 spricht der D. die Folge der göttlichen Rettung aus. Die Worte sind trefflich gewählt, das *Hithpa.* אֶתְהַלֵּךְ bez. das freie und wohlgemuthe Dahergehen und statt ארץ החיים 27, 13 heisst es hier אַרְצוֹת החיים — ein recht überzengendes Bei-

[1]) s. darüber Vaihinger in Reuters Repertorium 1859, 4 (April) S. 59., wo auch (S. 56) über die von uns S. 225 besprochene Erscheinung übereinstimmig gelehrt und noch auf נִצָּה = נִצָּתָה Gen. 40, 10., גֻּלָּה = גֻּלָּתָהּ Sach. 4, 2 und bes. auf פֶּחָם = פֶּחָתָם Neh. 5, 14 verwiesen wird.

spiel des nicht numerischen, sondern intensiven Plur.: das weite unabsehbare Land der Lebendigen oder des Lebens. Da ergeht er sich, ungehemmten Fusses und Blickes, angesichts Jehova's d. i. immer vor Augen habend seinen Retter vom Tode. Die folg. Gruppe beginnt wieder rückblickend, um dankend zu enden:

[10] Ich fasste Glauben, denn ich musste sprechen:
„Ich, ich bin gebeugt gar sehr",
[11] Sagte mir selbst in meinem Zagen:
„Alle Menschen sind Lügner."
[12] Wie soll ich vergelten Jahawâh
All seine Wohlthaten an mir?
[13] Des Heiles Kelch will ich emporheben
Und den Namen Jahawâh's ausrufen.
[14] Meine Gelübde will ich Jahawâh bezahlen,
Will's angesichts seines ganzen Volkes.

Der Rückblick beginnt räthselhaft, obgleich im Allgem. aus 27, 13 ersichtlich, wie הֶאֱמַנְתִּי verstanden sein will. Die LXX übers. *ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα*; der Ap. macht 2 Cor. 4, 13 von diesem eine allgem. biblische Wahrheit, den Causalzus. vom Glauben und Bekenntniss aussprechenden Worte Gebrauch, ohne dass man deshalb genöthigt ist mit Lth. zu übers.: ich glaube, darum rede ich, was unmöglich, denn כִּי kann nicht gleicher Bed. mit לָכֵן oder עַל־כֵּן sein. Aber auch die Uebers.: „ich glaubte, denn ich redete, ich war aber sehr geplagt" (Hgst.), bietet uns einen in diesen Zus. nicht passenden Doppelged. und setzt die beiden Glieder von v. 10 in ein unwahrsch. Verhältniss. Eher liesse sich erklären: „ich habe geglaubt, dass ich noch reden d. i. noch einmal Gottes Rettung zu rühmen haben würde (דִּבֶּר wie 40, 6); aber so ansprechend der Ged. ist, dass er in seinem Tiefgebeugtsein den Glauben bewahrte, der erst verstummt, dann redet, während der Unglaube erst redet und zuletzt verstummt, so befriedigt doch auch diese Auffassung wegen des nur losen Zus. der beiden Parallelglieder nicht. Man wird also darauf verzichten müssen, den Worten einen mit der Uebers. der LXX im Wesentlichen zusammenfallenden oder doch sich ihr nähernden Sinn abzugewinnen. Gibt man das auf, so bleibt, da כִּי ebensowenig „obgleich" als „deswegen", sondern nur entw. „dass" (Iob 9, 16) oder „gesetzt dass = wenn" (Hab. 1, 5) oder „denn" bed. kann, nichts übrig, als zu übers.: ich habe geglaubt, denn ich sprach oder musste sprechen. Das ist aber auch ganz passend. Sah er auf sich selbst (was das erste אֲנִי hervorhebt), so befand er sich im Zustande tiefster Beugung (עָנִיתִי wie 119, 67 vgl. عنى niedergebeugt s., insbes. in Ge-

fangenschaft, wovon الْعَنَاة die Niedergebeugten) ohne Möglichkeit der Selbsthülfe; sah er von sich hinweg auf die Menschen, so musste er vor sich selbst (was das zweite אֲנִי hervorhebt) in seiner Angst (*trepidatio*) das Bekenntniss ablegen, dass alle Menschen Lügner seien d. i. wer immer auf irgend einen Menschen vertraut getäuscht werde: so glaubte er denn, an sich selbst und allen Menschen verzagend — er glaubte an Gott, denn wo Menschenhülfe aufhört und ausbleibt, da hebt Gottes Macht an und tritt Gottes Treue ein, vgl. Röm. 3, 4., wo ὁ θεὸς ἀληθής dem πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης beigefügt wird. Ein gewisser Zus. mit der Uebers. der LXX bleibt auch so, denn כי אדבר basirt den Glauben auf Bekenntniss, näml. Bekenntniss menschlicher Ohnmacht. Die einleit. Worte: ich sprach in meinem Zagen, sind aus 31, 23. Statt nun fortzufahren: meine Glaubenszuversicht zu Gott täuschte mich nicht, schreitet der D. über diesen Ged. hinaus und fragt, wie er Gotte danken solle v. 12. מָה ist adv. Acc. wie Gen. 44, 16., und das Subst. תַּגְמוּל, welches an sich eine jüngere Bildung ist, hat noch dazu das aram. Pluralsuff. *ohi*, welches im biblischen Hebräisch nur hier vorkommt Ges. §. 91, 2 Anm. 2. Wie allein er seinem Retter danken kann und will, sagt der D. v. 13 mit einem von dem Passa (Mt. 26, 27), dem Erinnerungsmahle an die grosse äg. Erlösung, entnommenen Bilde. Kelch des Heils ist der, welcher unter Dank für das erlebte mannigfaltige und reiche Heil (יְשׁוּעוֹת) emporgehoben und getrunken wird; קָרָא בְּשֵׁם ה' ist ja der übliche Ausdruck für feierliche und öffentliche An- und Ausrufung des Namens Gottes, des heilsgeschichtlich offenbaren. In v. 14 wird dieser Dank näher als gelobtes Opfer bez., welches der D. nun entrichtet; mit den שַׁלְמֵי נֶדֶר verband sich ja, wie überh. mit den שְׁלָמִים, ein gemeinsames und fröhliches Essen und Trinken angesichts Jehova's. Die Partikel נָא sollte eig. bei אֲשַׁלֵּם stehen. Sie ist Ausdruck des lebendigen inneren Triebes. Weil dieser bes. darauf gerichtet ist, dass es frank und frei vor allem Volk Jehova's d. i. der ganzen Gemeinde geschehen soll, so steht נָא bei נֶגְדָּ und נֶגְדָּ hat noch dazu das dem Cohortativ eigenthümliche *ah* wie z. B. Jes. 5, 1.

Es folgt nun die Schlussgruppe. Aus dem was der D. erfahren ergibt sich, dass die Frommen Jehova's unter dessen besonderster Vorsehung stehen:

[15] **Theuer ist in den Augen Jahawâh's**
Der Tod seiner Vertrauten.
[16] **O du Jahawâh! — denn ich bin dein Knecht,**
Ich bin dein Knecht, Sohn deiner Magd,

Du hast gelöst meine Fesseln.
[17] Dir werd' ich opfern Danksagungs-Opfer
Und den Namen Jahawah's ausrufen.
[18] Meine Gelübde will ich Jahawâh bezahlen,
Will's vor seinem ganzen Volke,
[19] In den Vorhöfen des Hauses Jahawâh's,
Inmitten deiner, o Jerusalem!
Halleluja.

Statt הַמָּוֶת bedient sich der D. der pathetischen Form הַמָּוְתָה, welche nicht *quod ad mortem tendit h. e. mortis discrimen* bed. (Böttcher), sondern sich zu מָוֶת etwa wie das edle poetische *letum* zu *mors* verhält, und statt des *st. constr.* (מוֹת) wählt er die nachdrücklichere dativische Verbindung. Olsh. hat Recht, dass es eig. נֶפֶשׁ oder דָּם heissen sollte, wie in der Grundstelle 72, 14. Aber die Bem. von Grotius: *quae pretiosa sunt, non facile largimur* passt auch auf המותה. Der Tod seiner Frommen ist Gotte nicht wohlfeil, er lässt es nicht leicht dazu kommen, er lässt die Seinen sich nicht durch den Tod entreissen. Der Ps. sagt so von dem alttest. Standpunkt der Diesseitigkeit, aber auch vom neutest. Standpunkt ist es wahr, dass Leben und Sterben der Gläubigen unter der sorgsamsten Obhut Gottes steht. Diese Psalmworte singend ging unter Kaiser Decius der antiochische Bischof Babylas, seliger Hoffnung voll, in den Tod. Hierauf fährt der D. wie liebkosend fort: *ânnâh, Jahawâh!* Dieses auch hier doppelt accentuirte *ânnâh* ist Ausdruck der andringenden Liebe. Der Gegenstand der Bitte ist nicht ausgesprochen; er liegt in diesem innigen *ânnâh* wie eingewickelt: o bleibe mir doch so hold, wie du dich mir erwiesen. Man fühlt es, dass der D. sich freut und stolz darauf ist, sich Jehova's Knecht nennen zu dürfen; mit אֲמָתֶךָ gedenkt er seiner frommen Mutter (vgl. 86, 16). Zu פִּתַּחְתָּ (von Ew. §. 223[b] irrig precativ gefasst[1]) tritt nach aram. Constr. לְמוֹסֵרָי statt des Acc., מוֹסֵרִים für das üblichere מוֹסֵרוֹת. Das Vorhaben, dem Gnadenreichen öffentlich zu danken, lautet nun am Schlusse des 4. Theils volltönender als am Schlusse des 3. Da der Tempel und die Gemeinde so betont sind, so sind ohne Zweifel eig. Gelübdedankopfer gemeint. In בְּתוֹכֵכִי (wie 135, 9) haben wir das weibliche aram. Suff. zum 3. Male (*êchi* für *êch*, wie zweimal v. 7 *ajchi* für *ajich*). Mit אָנָּה schmiegt sich der D. an Jehova, mit נֶגְדָה־נָּא an die Gemeinde,

---

[1] s. Vaihinger in Reuters Repert. 1859, 4 S. 63 f., wo jedoch dem Perf. mit Unrecht die precative Bed. (sicher anzunehmen Iob 21, 16. 22, 18) schlechthin abgesprochen wird.

mit בְּתוֹכֵכִי an die h. Stadt. Der Eine Ged., der seine ganze Seele füllt und in den sein seelenvolles Lied verhallt, ist הַלְלוּיָהּ.

PSALM CXVII.

Auf den in הללויה auslautenden Dankpsalm folgt dieser kleinste aller Ps., ein Halleluja an die Heidenwelt, von Cassiodor *Psalmorum quasi punctum* genannt, weil der Punkt das Grundelement aller geometrischen Figuren und der Inhalt dieses Ps. das Grundelement aller andern, wenigstens aller messianischen, ist. Er ist gerade in seiner Kleinheit eins der grossartigsten Zeugnisse von der Macht, mit welcher mitten im A. T. der Universalismus der Offenbarungsreligion an der particularistischen Schranke rüttelt, vom Ap. Röm. 15, 11 mit gutem Bedacht als *locus classicus* für die rathschlussmässige Bekehrung der Heiden citirt.

> [1] **Lobet Jahawâh, alle Völker,**
> **Preiset ihn, all ihr Nationen!**
> [2] **Denn mächtig ist über uns seine Gnade**
> **Und Jahawâh's Wahrheit währt ewig,**
> **Halleluja.**

Auch dieser kleinste Ps. hat sprachlich sein Eigenthümliches: אֻמִּים (aram. אֻמַּיָּא) ist dem alttest. Hebräisch sonst fremd; es kennt nur אֻמּוֹת und לְאֻמִּים. Der Wechsel des artikellosen גּוֹיִם mit הָאֻמִּים ist wohl nicht bedeutungslos: alle Völker ohne Unterschied, alle Nationen ohne Ausnahme. Der Aufruf begründet sich aus der Macht der über Israel waltenden Gnade und der Ewigkeit der Wahrheit Jehova's. Israel ist die Gemeinde der Gnade und Wahrheit, die Gemeinde Jehova's hat Gnade und Wahrheit zum Grund ihres Daseins, zum Leben ihres Bestandes, zur Aufgabe ihrer Verkündigung in Wort und That. Es sind die zwei göttlichen Mächte, welche sich in Israel einst vollkommen enthüllen und entfalten und von Israel aus die Welt erobern sollen: denn die Heiden brauchen nur dem Gotte der Heilsoffenbarung die Ehre zu geben, so werden sie Genossen des Besitzes Israels und die sieghafte Gnade erweist sich auch ihnen kräftig und die ewige Wahrheit bewährt sich auch ihnen. Diese Zukunft ists, welche diese wenigen geflügelten Worte hohen mit allumfassender Liebe gepaarten Selbstbewusstseins herbeiziehen möchten. Es ist nicht leicht, sie im Geiste nachzusprechen. Denn die Worte der beiden ersten Zeilen kommen aus triebkräftigem Glauben und weit über die Schranken der nächsten Umgebung über alle Menschheit sich

ausstreckender Sehnsucht, nnd die Worte der beiden letzten athmen heilige Frende am Werke Gottes, innige Gottesliebe, siegesfrohe Zuversicht. In der Gnade Gottes fühlt schon jetzt die Gemeinde sich selig und die Wahrheit Gottes verbürgt ihr den seligen Ausgang der Geschichte der ganzen Menschheit.

PSALM CXVIII.

Was der Schlnss des Ps. 117 von der Wahrheit Jehova's sagt, dass sie ewig währe, sagt der Anfang des Ps. 118 von ihrer Schwester, der Gnade. Es ist der Schlussps. des mit Ps. 113 beginnenden Hallel, das dritte Hodn (s. zu Ps. 105) d. i. der dritte der Ps., welche auf das schon bei Jeremia 33, 10—11 ausgeprägte liturgische Thema: „Danket Jehoven, denn er ist freundlich" gegründet sind — Luthers Lieblingsps.: sein schönes *Confitemini*, das er in der Einsamkeit seines Patmos commentirte.

Es ist ohne Zweifel ein nachexilisches Lied. Die nachexil. Gesch. bietet drei zu ihm passende Sitnationen: 1) die erste Lanbenfestfeier im 7. Mon. des 1. J. der Heimkehr, als nur erst ein einfacher Altar an h. Stätte errichtet war Esr. 3, 1—4 (wohl zu nnterscheiden von der späteren genau gesetzlichen und grossartigen Laubenfestfeier Neh. c. 8). So Ew. 2) die Grnndsteinlegung des Tempels im 2. Mon. des 2. J. Esr. 3, 8 ff. So Hgst. 3) die Einweihung des vollendeten Tempels im 12. Mon. des 6. J. des Darins Esr. 6, 15 ff. So Stier. Diese zeitgeschichtlichen Beziehnngen haben alle drei mehr oder weniger für sich. Für die erste spricht unter Anderem, dass dieser Ps. schon im Tempelritual insofern vorzugsweise ein Lanbenfestps. war, als mit den Worten des v. 25 der Brandopferaltar an den 6 ersten Tagen des Laubenfestes einmal nnd am 7. Tage siebenmal feierlich nmgangen ward; dieser 7. Tag hiess הושׁענא רבא und nicht blos die Laubenfestgebete, sondern selbst die Bachweidenzweige (mit Einschluss der Myrten), die an den Palmzweig (Lnlab) gebnnden sind, hiessen הושׁענות (aram. הושׁעני).[1] Für die zweite zeitgesch. Bez. spricht, dass die Erzählung geradezu auf unsern Ps. zu deuten scheint, indem sie sagt: „Und es legten die Banlente den Grund des Tempels Jehova's und aufgestellt waren dabei die Priester in Amtstracht mit Trompeten nnd die Leviten, die Nachkommen Asaphs, mit Cymbeln, zu preisen Jehoven nach Anleitnng Davids

[1] s. meine Talmudischen Studien VI (Der Hosianna-Ruf) in der Luth. Zeitschrift 1855 S. 653—656.

des Köuigs Israels, und sie stimmten an בְּהַלֵּל וּבְהוֹדֹת לַיהוָֹה כִּי טוֹב כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ עַל־יִשְׂרָאֵל, uud alles Volk erhob grosses Jauchzen בְּהַלֵּל לַיהוָֹה darob dass gegründet das Haus Jehova's.“ Aher die Schlussfolgerung Hgst.'s, dass damit kein auderes Hodu als unser Ps. gemeint sein könne, da an Ps. 106. 107. 136 wegen ihres Inhaltes nicht gedacht werden könne, geht zu weit. Das הודו ist ja eine alte liturgische Formel, welche der Erz. nur als Grundton der Festlieder uud Festmusik hezeichnet. Nichtsdestoweniger wäre eine oder die andere dieser zeitgesch. Bez. annehmbar, wenn nicht v. 19 u. 20 allem Anschein nach das schon fertige Tempelgebäude voraussetzten uud für die dritte zeitgesch. Bez. die überzeugendsten Gründe sprächen, nämlich die Rückblicke auf die Erlehnisse heim Tempelbau, die der Ps. ausspricht: die Falschheit und Tücke der Menschen und die Launenhaftigkeit der Fürstengunst. Bei dieser Bez. machen v. 19. 20 keine Schwierigkeit, auch begreift sich v. 22 hesser als angesichts des uuu emporgestiegeneu Tempelgehäudes, denn als angesichts des Grundsteins gesprochen, und das vielgcdeutete עד־קרנות המזבח v. 27 findet, wie wir sehen werden, in Esr. 6, 17 die hefriedigendste Erklärung.

Ew. vertheilt den Ps. an mehrere Stimmen: v. 1—4 Chor, v. 5—23 Chorführer, v. 24—25 Chor, v. 26—27 Oberpriester, v. 28 Chorführer, v. 29 Chor. Olsh. geht iu der Vertheilnng noch weiter, gleichfalls die Priesterschaft betheiligend. Aber die Geschichtschreibung weiss uur von levitischem, nicht von priesterlichem Tempelgesang. Die Priester hlaseu die Trompetcn, die Singenden aber und dazu Saiten- uud Schlaginstrumente Spieleudeu sind üherall die Leviten. Der Ps. wird also an Levitenschaft und Gemeinde zu vertheilen seiu, aber diese Vertheilung lässt sich uicht hefriedigend durchführen; es lässt sich uur sagen, dass die refrainartigen Zeileu, wie כי לעולם חסדו und בשם ה׳ כי אמילם, von der Gemeinde antiphonisch oder repetirend gesungen wurdeu. Gewisser aber scheint mir, dass der Ps. in zwei Hälften zerfällt. Die 1. Hälfte v. 1—19 singt der von Priestern und Leviten abgeholte Festzug, der mit den Opferthieren nach dem einzuweihenden Tempel hinaufzieht. Mit v. 19 steht er am Eingang des Tempels. Die 2. Hälfte singt die den Festzug in Empfang nehmende und hewillkommuende Levitenschaft v. 20—27. Hierauf ist v. 28 die Antwort der Angekommenen uud v. 29 Schlussgesaug Aller.[1] Die Gemeinde redet von sich theils in der

[1]) Achnlich der Psalmen-Midrasch (*Schocher tob*) zu Ende, der aher als die Kommenden die אנשי יהודה und als die Empfangenden die אנשי ירושלים ansieht.

Einzahl, theils in der Mehrzahl, ohne dass sich dies als Merkmal des Stimmenwechsels benutzen lässt. Der ganze Ps. hat einen durchaus eigenthümlichen Charakter. Er ist den Maschalps. ähnlich, denn jeder V. hat für sich seinen geschlossenen Sinn, eignen Duft und eigne Farbe. Ich möchte ihn im Hinblick auf das Tempelweihfest, das er verherrlicht, einen Ps. in Gewinde- oder Guirlanden-Styl nennen, weil Gedanke an Gedanke gefügt wird, wie Zweig an Zweig, Blume an Blume, wenn man eine Guirlande windet oder den Laubhüttenfeststrauss bindet.

Wir beginnen mit Uebers. der ersten Hälfte:

(Beim Aufbruch)

1 Danket Jahawâh, denn er ist freundlich,
Denn seine Gnade währet ewiglich.
2 Es sage doch Israel:
„Denn seine Gnade währet ewiglich".
3 Mögen doch sagen die vom Hause Ahron:
„Denn seine Gnade währet ewiglich".
4 Mögen doch sagen die Jahawâh-Fürchtenden:
„Denn seine Gnade währet ewiglich".

(Auf dem Wege)

5 Aus der Beengniss rief ich Jâh,
Es erhörte auf freiem Raum mich Jâh.
6 Jahawâh für mich — ich fürchte nicht,
Was können thun mir Menschen?
7 Jahawâh für mich als Helferschaft mein,
So werd' ich weiden mich an meinen Hassern.
8 Besser zu Jahawâh zu flüchten,
Als zu vertraun auf Menschen.
9 Besser zu Jahawâh zu flüchten,
Als zu vertraun auf Fürsten.
10 Mögen alle Heiden mich umgeben —
Im Namen Jahawâh's werd' ich traun zerhaun sie.
11 Mögen sie mich umgeben um und um —
Im Namen Jahawâh's werd' ich traun zerhaun sie.
12 Mögen sie umgeben mich wie Bienen —
Sie erlöschen wie Dorngenistfeuer,
Im Namen Jahawâh's werd' ich traun zerhaun sie.
13 Du gabst mir schonungslos den Stoss zum Falle,
Doch Jahawâh hat mir geholfen.
14 Mein Trutz und Loblied ist Jâh,
Der ward mir zum Heile.
15 Jauchzen und Heil ertönt in der Gerechten Hütten:
Die Rechte Jahawâh's behält den Sieg.

Dass der Ps. antiphonisch sei, wird schon *b. Pesachim* 119a (wonach das Trg. zu beurtheilen) angenommen.

[16] Die Rechte Jahawâh's ist hochgewaltig,
Die Rechte Jahawâh's behält den Sieg.
[17] Nicht sterben, nein leben werd' ich
Und erzählen die Thaten Jâh's.
[18] Recht hart gezüchtigt hat mich Jâh,
Aber dem Tode mich nicht gegeben.

Der Hodu-Ruf ergeht erst an Alle und Jeden, dann werden Gesammtisrael, die Priesterschaft und die gesammte den Offenbarungsgott fürchtende Laienschaft, insbes. die Proselyten, dringend gemahnt, ihn im Echo zurückzugeben; wir sagen: im Echo, denn כי לעולם חסדו ist das erforderte Echo des ganzen zwiefach begründeten הודו. In v. 5 beginnt denn auch Israel wie Ein Mann die gnadenreiche ewigtreue Freundlichkeit Jehova's zu preisen. עָנָנִי heisst es, nicht עֲנֵנִי (Ges. §. 75, 19), denn jenes ist die sowohl ausserhalb als in *pausa* übliche Vocalisation.[1] Beide Zeilen enden auf יָהּ, um diesen als *A* und *Ω* zu bez. Die Constr. ist prägnant wie 22, 22 (vgl. zu Hebr. 5, 7): er erhörte mich, indem er mich auf weiten Plan versetzte.[2] Die LA בַּמֶּרְחַבְיָה (Heydenh.), wie מַאְפֵּלְיָה, hat schon im Talmud (*b. Pesachim* 117ª) ihre Vertreter und lässt, ob יה Gottesname sei, in Zweifel. Das Bedeutsame der Epanaphora wird dadurch geschwächt. Das erste יה hat *Dag. forte conj.*, wie nach der Masora auch v. 18 (s. zu 94, 7). In v. 6 klingt Ps. 56 (v. 10.; 5. 12) wieder und in v. 7 liegt Ps. 54 (v. 6) dem jüngeren D. im Sinne. Dort ist es noch deutlicher, als hier, dass Jehova mit dem בְּ von בְּעֹזְרָי nicht als *unus e multis* bez. sein soll. Es ist das *Beth essent.*, indem עֹזְרִים, wie קְדֹשִׁים, unmittelbares Attribut Gottes ist; dieser ist für ihn, als ein Helfer, der die grösste Menge von Helfern aufwiegt, vgl. בְּרַבִּים 55, 19. Diesen hülfreichen Beistand Jehova's gegenüber den Befeindungen der Samaritaner und Satrapen hatte das jüd. Volk während des Tempelbau's erfahren und zugleich gelernt, was v. 7. 8 (vgl. 146, 3) aussprechen, dass Vertrauen auf Menschen und insbes. Fürsten trügerisch ist, denn unter Pseudosmerdis wurde das unter Cyrus begonnene und schon unter Cambyses verdächtigte Werk verpönt. Aber unter Darius wurde es wieder frei: Jehova bewies, dass er Weltereignisse

---

[1]) Es ist deshalb falsch, wenn Hitz. zu Spr. 8, 22 die Vocalisation קָנָנִי durch *Tiphcha init.* veranlasst meint, denn עָנָנִי ist an u. St. auch bei *Tarcha* (gleicher Gestalt und Stellung mit *Tiphcha* der Prosa-Accent.) und 1 S. 28, 15 bei *Munach* vocalisirt. Anders ist es mit צִוַּנִי, welches allerdings nur *in p.* צִוָּנִי lautet (Ew. §. 252ª).

[2]) Andere Beispiele dieser *constructio praegnans* findet man 28, 1. 55, 19. 73, 27. 74, 7. 2 S. 18, 19. Jer. 41, 7. Esr. 2, 62. 2 Chr. 32, 1., s. Storr, *Observationes* §. LXXI.

und Menschenherzen zu Gunsten seines Volkes lenke, so dass seinem Volke daraus die v. 10 ausgesprochene Zuversicht weltüberwindender Obmacht erwachsen ist. Die perfektisch ausgedrückten Sätze 10ᵃ. 11ᵃ. 12ᵃ sind mehr hypothetisch, als faktisch gemeint. Das Perf. ist ja das hypoth. Tempus, welches sich hier durch das folg. Fut. als solches heraushebt. כָּל־גּוֹיִם bed. (wenn die Weglassung des Art. nicht blos dicht. Licenz ist) alle Heiden unterschiedslos (s. zu 117, 1). דְּבֹרִים lässt sich auch „Wespen" übers.; das Wort (im Aram. u. Arab. mit ז) bed. auch die bes. zur Erntezeit sich lästig machende Wespe. Das Suff. von אֲמִילַם (von מוּל = מָלַל reiben, mürben, also eig. ich will sie zerreiben, zerbröckeln, zerstücken), wie Ex. 29, 30 und zuweilen selbst bei conj. Acc. 74, 8. Ex. 2, 17. Ew. §. 294ᵇ.[1] כִּי ist das affirmative 128, 2., welches hier nach vorausgeg. בְּשֵׁם ה' dieselbe Stellung hat, wie 1 S. 14, 44 im Schwure. Der Begriff des ringsum Umringens ist 11ᵃ durch Zusammenstellung der zwei möglichen Formen desselben V. ausgedrückt (vgl. über diese Ew. §. 193ᵇ), wie Hos. 4, 18. Hab. 1, 5. Zeph. 2, 1 u. ö. Das Bild von den Bienen ist aus Dt. 1, 44. Das Perf. דֹּעֲכוּ besagt ihr schon so gut wie geschehenes Erlöschen; das *Pu.* deutet auf die über sie kommende Strafmacht Gottes. Sie verlöschen wie Dornenfeuer, dessen prasselnde Flamme so schnell zusammenhaucht als sie aufgeflackert ist (58, 10). In v. 13 richtet sich die Anrede Israels an die feindliche Weltmacht, wie der Gegens. zeigt. Geflissentlich und schonungslos, wie in dem Gerundium liegt, stiess sie Israel, dass es stürze,[2] aber Jehova's Hülfe liess es nicht dahin kommen. Darum erneut sich in Israels Herz und Mund das Lied am Schilfmeer; v. 14 ist (wie Jes. 12, 2) aus Ex. 15, 2., עָזִּי (in deutschen u. franz. Codd. falsch עֻזִּי geschrieben) ist Nebenform von עֻזִּי (Ew. §. 255ᵃ), über זִמְרָת (Mittelform

[1]) Indess ist die Richtigkeit der in unsern Drucken gewöhnlichen Vocalisation אמילַם fraglich. Die correkten Texte von Nurzi, Heydenheim u. A. haben אמילֵם, wie auch Ges. im Lehrgeb. S. 177 liest, da wo er den Uebergang von *Zere* der Pausalsylbe in *Pataeh* bespricht. Dieser Uebergang ist befremdend. Schon alte jüd. Gramm., wie Simson ha-Nakdan in seinem חבור הקונים (Cod. der Leipz. Universitäts-Bibl. f. 69ᵃ), bekennen hier ihre Unwissenheit. Es will mich bedünken, dass in solchen Fällen Schärfung (Pointirung) an die Stelle der schon vorhandenen grösstmöglichen Länge tritt. Denn dass man sich da am dem offneren *á* „genügen" lasse (Ew. §. 75ᵃ) oder dass *á* für länger gelte als *ê* (Nägelsb. §. 12. IV, 1), das ist beides unrichtig.

[2]) Es ist punktirt לִנְפֹּל mit *Pe dagess.*, wogegen nach ב und כ die Aspirata bleibt, vgl. Iob 4, 13. 2 S. 3, 34. 1 K. 1, 21. Ps. 87, 6. Koh. 5, 10., mit nur wenigen Ausnahmen wie Gen. 35, 22.

zwischen זִמְרַת und זִמְרָתִי) s. zu 16, 6. Wie damals, ist Jubels- und Heiles- (d. i. Rettungs- und Sieges-) Hall in der Gerechten Hütten, es ertönt da Jubiliren und Triumphiren. Die Rechte Jehova's — singt man da — עֹשָׂה חָיִל (Num. 24, 18) übet Tapferkeit, gewinnt (behauptet, behält) den Sieg. רוֹמֵמָה ist nicht Adj. (Olsh. nach Ew. §. 120[d]), in welchem Falle man ein V. רָמַם = רוּם fingiren (wie שׁוֹמֵם von שָׁמֵם) oder eine beim *Pil.* ungewöhnliche Abwerfung des *Mem part.* annehmen müsste, sondern 3. *pr.*: sie strebt aufwärts (Hos. 11, 7), erweist sich hocherhaben. So singt Israel, seiner Unsterblichkeit von neuem gewiss geworden. Gott hat es zwar gezüchtigt (יִסְּרַנִּי mit Suff. *anni* wie Gen. 30, 6), hat es, wie das Gerund. besagt, recht hart gezüchtigt, aber doch mit Maassen (Jes. 27, 7 f.). Er hat es nicht dem Tode verfallen lassen, sondern seinem hohen Berufe aufbehalten, die grossen Thaten Gottes zu sehen und aller Welt zu verkündigen. Unter solchem Lobpreis Jehova's ist der Tempelweihfestzug oben am Eingang des Tempels angelangt.

(Beim Eingang)

[19] **Oeffnet mir die Gerechtigkeits-Pforten,**
Dass ich eingehe in sie, danke Jāh!

(Die den Festzug Empfangenden)

[20] **Das ist das Thor Jahawâh's,**
Gerechte dürfen hineingehn.
[21] **Ich danke dir, dass du mich gedemüthigt,**
Und wardst mir zum Heile.
[22] **Der Stein, den verschmäht die Bauleute,**
Ist geworden zum Haupt- und Eckstein.
[23] **Von Jahawâh ist geschehn dies,**
Es ist wunderbar in unsern Augen.
[24] **Dies ist der Tag, den gemacht Jahawâh,**
Lasst uns frohlocken und uns freuen seiner!
[25] **O Jahawâh, schaffe Heil doch,**
O Jahawâh, gib Gedeihn doch!!
[26] **Gesegnet sei der da kommt im Namen Jahawâh's,**
Wir segnen euch vom Hause Jahawâh's.
[27] **Gott ist Jahawâh und hat uns Licht gespendet —**
Bindet die Festopfer mit Seilen
Bis an die Hörner des Altars!

(Antwort der Gekommenen)

[28] **Mein Gott bist du, ich will dir danken,**
Mein ein'ger Gott, ich will dich erheben.

(Alle zusammen)

[29] **Danket Jahawâh, denn er ist freundlich,**
Denn seine Gnade währet ewiglich.

Der Zug ist nun oben auf dem Tempelberge an der Umfassungsmauer des Tempels angekommen. Gerechtigkeits-Thore heissen die Tempelthore, weil sie der Eingang zu der Stätte heilsordnungsmässigen Wechselverkehrs Gottes und seiner Gemeinde sind. Erst ist von שַׁעֲרֵי, dann von Einem שַׁעַר, dem Haupteingang, die Rede. Die Eingehenden müssen צַדִּיקִים sein, nur heilsordnungsmässiges Verhalten gibt das Anrecht, Gerechtigkeitsempfang setzt Streben nach Gerechtigkeit oder, was dasselbe, Gerechtigkeit des Strebens voraus. In diesem Tempelgebäude hat Israel ein Spiegelbild dessen vor sich, was es, dem Strafgerichte entnommen, durch die Gnade seines Gottes geworden. Mit dem Jubel der Menge über den glücklichen Anfang des Wiederaufbau's mischte sich bei der Grundsteinlegung lautes Weinen der greisen Stammhäupter, welche noch den ersten Tempel gesehen hatten (Esr. 3, 12 f.), es war die Kümmerlichkeit der Gegenwart, welche sie so wehmüthig stimmte, die Erwägung der niederdrückenden Zeitverhältnisse, deren Missverhältniss ihnen bei Erinnerung an den vorigen Tempel, das unvergesslich herrliche Denkmal der davidisch-salomonischen Königsmacht, so überwältigend auf die Seele fiel.[1] Und auch weiterhin thürmte sich vor Serubabel, dem Leiter des Baues, ein grosser Berg auf, kolossale Schwierigkeiten und Hemmnisse erhoben sich zwischen der Machtlosigkeit der gegenwärtigen Stellung Serubabels und der Vollendung des zwar angefangenen, aber gestörten Tempelbaues. Diesen Berg hat Gott zur Ebene umgestaltet und Serubabel in den Stand gesetzt, den Gipfel- und Schlussstein (הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה) aus seiner bisherigen Verborgenheit hervorzubringen und so den Bau zu vollenden, der nun unter lautem Ausbruch unaufhörlichen Znjauchzens geweiht wird Sach. 4, 7.[2] Auf jene missmuthige Missachtung des geringen kümmerlichen Anfangs, welche bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei Unterbrechung des Baues sich in den Bauleuten (Esr. 3, 10) regte, deutet v. 22 zurück. Jener missachtete Grundstein ist dennoch zu רֹאשׁ פִּנָּה d. i. zum Ecken-Hauptstein (Iob 38, 6) geworden, der, an der Ecke gelegt, das stattliche Gebäude stützt und schützt — ein Bild der Macht und Hoheit, wozu Israel aus tiefer Erniedrigung heraus inmitten der Völkerwelt gelangt ist. Bei dieser nur mittelbaren Beziehung der Aussage auf Israel entgehen wir der bei unmittelbarer Bez. auf das von den Heiden verschmähte Volk sich erhebenden und in Verlegenheit setzenden Frage, wie die Heiden הַבֹּנִים heissen können. Und

[1]) s. Baumgarten, Nachtgesichte Sacharia's 2, 11.

[2]) s. ebend. 2, 23 f.

ist Israels eigne Missachtung des geringen Anfangs einer anbrechenden nenen Zeit gemeint, so erklärts sich nun auch besser, wie bei der Beziehung der Anssage auf Jesum den Christ Mt. 21, 42—44. Mr. 12, 10 f. Act. 4, 11 (ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδομούντων) 1 P. 2, 7 die Bauleute eben nicht die Heiden, sondern die Obern nnd Glieder Israels selbst sind. Wie diese Beziehung auf Christum vermittelt ist, sehen wir ans 1 P. 2, 6. Röm. 9, 33. Sie ist durch Jes. 28, 16 vermittelt, wo Jehova spricht: „Siehe ich bins der gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährnng, einen köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung — wer da glaubt, wird nicht wanken.“ Es ist eine Verheissung, aber für die, zu welchen der Proph. redet, eine Drohnng, ein Geruch des Todes zum Tode. Wie Jes. c. 7., als Ahas ein Zeichen zn verlangen sich weigert, der Proph. ihm ein Zeichen nach Jehova's eigner Wahl verkündigt, so setzt Jehova hier den falschen Vertranensgründen der Magnaten den von ihm in Zion gelegten Grundstein entgegen, welcher die Gläubigen nnerschütterlich trägt und die Ungläubigen zerschellt Mt. 21, 44. Dieser Stein heisst ein Stein der Bewährung d. i. ein bewährter nnd sich bewährender, ein Eckstein, kostbar in sich nnd allem was sich darauf erbaut, die festeste Grundlage, den nnantastbarsten Schutz gewährend. Und zu verstehen ist nicht das davidische Königthum, sondern der in Jesu erschienene rechte Same Davids. Das Bild vom Steine ist dem persönlichen Sinne nicht entgegen, da der Proph. 8, 14 Jehova selbst unter dem Bilde eines Steines darstellt. Die majestätisch einzigartige Bezeichnung macht die Beziehnng auf Hiskia nnmöglich. Und auch Micha, dessen Buch das Seitenstück dieses jes. Weissagungscyklus (c. 28—33) ist, weissagt unter gleichen zeitgesch. Umständen die Geburt des Messias in Bethlehem Ephrâta 5, 1. Das Prät. יִסַּד (vgl. bei Micha: „seine Ausgänge sind von Ur her“) besagt, dass, seit es überhaupt ein dav. Königthum gibt, dieser Stein in Zion liegt; das dav. Königthum hat an ihm nicht nur den Gipfel seiner Vollendung, sondern auch den Grund seines Bestandes, er ist nicht nur das Omega, sondern auch das Alpha, und was im A. T. dem Zorne entging, stand anf diesem Steine. Im Lichte dieser messianischen Weiss. Jesaia's gewinnt auch v. 22 unseres Ps. messianischen Sinn, welcher daran seine Berechtignng hat, dass die Gesch. Israels sich in der Gesch. Christi gipfelhaft recapitulirt oder, wie wir im Hinblick anf Joh. 2, 19—21 vgl. Sach. 6, 12 f. noch treffender sagen können, daran dass er, der im Stande seiner Niedrigkeit Verachtete nnd Verworfene, im Stande seiner Verklärung der ewige herrliche Tempel geworden ist, in welchem

die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt und mit der einmal für immer versöhnten Menschheit geeint ist. In der Freude der Gemeinde über den nach drei Tagen des Begräbnisses erstandenen Tempel des Leibes Christi kam also die Freude zur Vollendung, welche hier über des Hauses Jehova's d. i. des Tempels und Israels Erhöhung sich in den Worten ausspricht: „Von Jahawâh ist dies geschehn (הָיְתָה זֹּאת rhythmisches *Milel* mit *Dag.* im folg. Wort wie Gen. 19, 38. Ex. 16, 24. Dt. 29, 19. Richt. 18, 1. 1 S. 6, 9. Spr. 7, 13 u. s. w.), wunderbar נִפְלָאת, wie הָבָאת Gen. 33, 11. קָרָאת von קָרָא = קָרָה Dt. 31, 29. Jer. 44, 23. קָרָאת von קָרָא rufen Jes. 7, 14. Ew. §. 194[b]) ists in unsern Augen.“ Dieser Freudentag ist Jehova's Werk; man hört hier Jes. 25, 9 durchklingen, wie oben v. 18 f. Jes. 26, 1 f. Jehova hat der Gesch. Israels diese für sein Volk ehrenvolle Wendung gegeben.[1] Mit um so innigerer Zuversicht kann es ihn nun um ferneres Heil und Gedeihen anflehen; אָנָּא ist, wie Buxtorf richtig angibt, *interj. blandientis vel cum affectu efflagitantis*, הוֹשִׁיעָה ist in korrekten Texten Milel, aber הַצְלִיחָה Milra, was sonst am häufigsten bei קוּמָה und שׁוּבָה Ew. §. 228[b]. So lautet die Gebetslosung dieses Dankfestes. In v. 26 heissen die Empfangenden die Kommenden willkommen; מִבֵּית ה' ist wie מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל 68, 27 s. v. a. ihr die ihr vom Hause Jehova's seid d. i. seinem Hause und der um dasselbe geschaarten Gemeinde angehört. In dem Munde des Jesum als den Messias bewillkommnenden Volkes war das *Ὡσαννά* ein *God save the king* (s. zu 20, 10), sie schüttelten dazu Palmzweige wie Lulab's zu dem Freudenrufe des Laubenfestes und riefen ihm *εὐλογητὸς ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* als dem ersehnten Festgaste entgegen Mt. 21, 9., viell. nicht ohne Einfluss des nach synagogaler Ueberlieferung messianischen Sinnes von v. 22. Nach dem Midrasch sind es v. 26 die Jerusalemer, welche so die Wallfahrer begrüssen; ähnlich begrüsste man wirklich in Jerusalem die welche die Fruchterstlinge brachten.[2] Im urspr. Sinne des Ps. aber ist es die Levitenschaft oben auf dem Tempelberge, welche so (zugleich im Namen der Priester) die heraufgezogene Gemeinde empfängt. Die vielen Opferthiere, welche sie mit-

---

[1]) *La voici l'heureuse journée Qui répond à notre desir. Louons Dieu, qui nous l'a donnée, Faisons-en tout notre plaisir.* So sang der 26jährige Pastor François Rochette am 19. Febr. 1762, als er, der Erste unter Vieren, an den Galgen geknüpft ward, s. Coquerel, *Églises du Désert* 2, 290. Das war neutest. u. persönliche Anwendung des Psalmworts.

[2]) s. (Zedner), Auswahl histor. Stücke aus hebr. Schriftstellern vom 2. Jahrh. bis auf die Gegenwart (1840) S. 2—5.

brachte, werden Esr. 6, 17 aufgezählt. Anf Grnnd dessen, dass Jehova sich als אֵל Gott den Mächtigen erwiesen dadnrch dass er seinem Volke Licht verliehen, näml. der Gnade, der Freiheit, der Frende, ergeht dann der Anfrnf אִסְרוּ וגו׳. So sehr die Uebers. Luthers (nach LXX. Aq. Hier.): „Schmücket das Fest mit Mayen bis an die Hörner des Altars“ nnserem dentschen Geschmacke znsagt, so ist sie doch nnhaltbar, denn אָסַר kann nicht bed. mit Festons n. dgl. umwinden, auch würde es in dieser Bed. nicht recht zu חַג passen.[1] So übers. also diesmal Ambr. Lobwasser (nach Beza u. viell. schon Symm.) verhältnissmässig richtiger, obgleich geschmacklos: „Der Herr ist gross und stark von Kräften, Der nns erleuchtet alle klar, Eure Schlachtochsen thut anheften An die Hörner bei dem Altar“. An die Hörner?! So übers. auch Hitz. u. A. Wozu aber das? Damit sie nicht entfliehn?! Hgst. v. Lg. lassen wenigstens das עַד־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ ausser Bez. zn dieser Vorsichtsmaassregel, indem sie erklären, bis es (das Festopferthier) die Hörner des Altars hinanfgehoben nnd geopfert wird. Aber wie viel wird da diesen Worten anfgebürdet! Nein, חַג bez. die Festopferthiere collektivisch und dieser war eine so grosse Zahl (nach Esr. a. a. O.: 712), dass der ganze Raum des Priestervorhofs voll davon wnrde und die Bindung derselben also bis an die Altarhörner hin zu geschehen hatte. Der Sinn der Anffordernng ist also: bringt eure Hekatomben her nnd setzt sie zur Opferung in Bereitschaft.[2] Die Worte „bis an die Hörner des Altars hin“ haben den Hauptton. In v. 28 antwortet der Festzug gemäss dem Charakter des Festes, nnd hierauf schliesst der Ps. entsprechend seinem Anfang mit einem allstimmigen Hodu.

PSALM CXIX.

An das in gnomenartigen Gewinde-Styl geschriebene Hodu Ps. 118 schliesst sich der dnrchaus gnomisch-didaktische Ps. 119, der ans 176 masor. Vv., strophisch angesehen: Distichen besteht, welche nach den 22 Bnchstaben des Alphabets in 22 Gruppen zer-

[1]) Aquila hat das gefühlt, denn statt *συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν* (*in condensis*) der LXX übers. er mit Umstellung der Begriffe *συνδήσατε ἐν πανηγύρει πυκάσματα.* Chrys. erklärt *ἄγ* (חג) vom Tempel: *στεφανώματα καὶ κλάδους ἀνάψατε τῷ ναῷ*, denn Montfaucon, der das für die Uebers. der *Sexta* hält, ist im Irrthum.

[2]) In der jüd. Ritualsprache ist *Isru-chag* Name des auf den letzten Festtag folgenden Nachfesttages geworden; Ps. 118 ist der übliche Psalm für die *Isru-chag* aller מועדים.

fallen (von den Alten *ὀγδοάδες* oder *octonarii* dieses *Ps. literatus s. alphabetites* genannt), denn jede Gruppe enthält 8 Vv. (Distiche), deren jeder mit demselben alphab. Ordnungsbuchstaben beginnt ($8 \times 22 = 176$): *consummatio doctrinae et eruditionis nostrae sub perfecti hujus numeri absolutione per singula elementa concluditur* (Hilar.). Die Masora nennt diesen Ps. אלפא ביתא רבא, der Midrasch darüber heisst מדרש אלפא ביתא und die Pesikta פסיקתא דתמניא אפי. In unserer deutschen Bibelübers. hat er die treffende Ueberschr.: Der Christen gülden ABC vom Lob, Liebe, Kraft und Nutz des Wortes Gottes, denn es wird hier in wahrhaft unerschöpflicher Fülle auseinandergelegt was das Wort Gottes dem Menschen ist und wie der Mensch sich zu ihm zu verhalten hat; die Masora bemerkt, dass der Ps. nur den Einen v. 122 enthält, in welchem nicht wie in allen 175 andern sich irgend eine Bez. auf das Wort der Offenbarung findet[1] — eine durch den ganzen Ps. hindurchgehende vielgliedrige Synonymenkette. Es haben sich aber über diesen Ps. allerlei falsche Ansichten festgesetzt. Nicht blos Hitz., welcher zu sagen wagt, dass dieser Ps., nach dem Eindrucke zu urtheilen, sein Entstehen der Langenweile verdanke, sondern auch Köster v. Gerl. Hgst. u. A. verzichten auf Nachweisung irgendwelcher Planmässigkeit und finden hier eine Spruchreihe ohne innern Fortschritt und Zus. Würdiger, als Hitz., spricht sich Ew. aus, aber er beginnt gleich mit dem Irrthum, dass wir das lange Gebet eines alten erfahrenen Lehrers vor uns haben. Aus v. 9 f. ist klar, dass der D. selbst ein נער ist, was sich auch durch v. 99 und 100 bestätigt. Der D. ist ein junger Mann, der sich in einer ganz deutlich beschriebenen Lage befindet: er wird gehöhnt, bedrückt, verfolgt, und zwar von Verächtern des göttlichen Worts (denn Abfall umgibt ihn ringsum), insbes. von einer der wahren Religion feindlichen Regierung v. 23. 46. 161., und in dieser Drangsal erkennt er zwar Gottes heilsame Demüthigung und Gottes Wort ist in ihr sein Trost und seine Weisheit, aber er sehnt sich auch nach Hülfe und fleht darum — der ganze Ps. ist ein Gebet um Beständigkeit inmitten einer so argen Umgebung und so grosser Trübsal, welche der Schmerz über den Abfall doppelt schmerzlich macht, und Gebet um endliche Errettung, welche in der Gruppe כ sich bis zu dem inständigen „wie lange!“ steigert. Hat man diese so scharf als

[1]) In jedem v. — lautet die masor. Bem. zu v. 122 — findet sich, ausgen. nur v. 122, einer der zehn (auf die zehn Grundworte des sin. Gesetzes deutenden) Ausdrücke: אמרה, דבור, עדות, דרך, משפט, פקוד, צווּי (Anbefehlung), תורה, חק, אמונה (nach a. LA. צדק).

möglich ausgeprägte Physiognomie des Ps. erkannt, so wird man den innern Fortschritt nicht vermissen. Nachdem der D. die Treue gegen Gottes Wort gepriesen (א) und als die Tugend aller Tugenden bez. hat, die dem Jüngling frommt und welcher er sich befleissigt (ב), bittet er inmitten höhnender und verfolgender Umgebung um die Gnade der Erleuchtung (ג), der Befestigung (ד), der Bewahrung (ה), treffenden und freudigen Bekenntnisses (ו); Gottes Wort ist sein Tichten und Trachten (ז), er hält sich zu denen die Gott fürchten (ח), und erkennt zwar das Heilsame seiner Demüthigung (ט), aber bedarf des Trostes (י) und seufzt: wie lange! (כ). Ohne das ewige feste machtvolle Wort Gottes würde er verzagen (ל), dieses ist in schwieriger Lage seine Weisheit (מ), ihm hat er Treue geschworen und hält sie als Verfolgter (נ), verabscheut und verachtet die Abtrünnigen (ס). Er wird bedrückt, aber Gott wird ihn nicht unterdrücken lassen (ע), nicht das gottlose Treiben, das ihm Thränenströme erpresst, über ihn herrschen lassen (פ), über ihn, den Kleinen (noch Jugendlichen) und Verachteten, den der Eifer über die herrschende Gottvergessenheit verzehrt (צ). Möchte Gott sein Rufen bei Tag und Nacht hören (ק), bald ihn erquicken mit seinem hülfreichen Erbarmen (ר), der, von Fürsten verfolgt, fest an ihm hanget (ש), ihn suchen, das vereinzelte und so sehr gefährdete Schäflein (ת). Die Grundged. der einzelnen Ogdoaden sind damit nicht erschöpft und lassen sich wohl noch schärfer fassen, aber schon so zeigt sichs, dass der Ps. durchaus nicht des Zus. und der Fortbewegung ermangelt und dass es ein durch Zeitumstände bestimmter lyrischer Stamm ist, der diese vielstimmige Lobpreisung des göttlichen Worts als köstliche Frucht der Lehre hervorgebracht hat. Ein neuerer jüd. Forscher meint, der D. richte sich gegen die neuaufgekommene, von den hasmonäischen Fürsten begünstigte sadducäische Sekte.[1] Ein anderer jüd. Gelehrter, der einen grossen Theil des A. T. für ein Werk der Essäer hält, erklärt Ps. 119 für ein Specimen von acht Novizen des Essäer-Ordens.[2] Wir erwähnen beides nur als Beispiele kecker Hypothesen. Bescheidener wäre die Hypothese, Ps. 119 sei aus den ersten Zeiten der griechischen Herrschaft, in welcher die Regierung feindlich war und eine grosse regierungsfreundliche Partei aus den Juden selbst alle entschiedenen Bekenner der Thora verfolgte. Dass der D. seine

---

[1]) Nachman Krochmal in seinem von Zunz herausgegebenen מו"נ נבוכי הזמן *Opus ad illustrandas Judaeorum antiquitates cet., Leopoli* 1851. 4. S. 139.

[1]) J. Böhmer in der gleichfalls hebr. Schrift מכתב ראשון Eine historisch-kritische Abh. über die Essäer, Warschau 1849. S. 91.

Widersacher nicht geradezu פֹּשְׁעִים Apostaten nennt, dürfte nicht befremden; diese Bezeichnung kommt im Psalter überhaupt nur 51,15 vor — genug dass der D. sie als solche schildert. Indess ist für das Verständniss des Ps. mit solchen Luftschlössern nichts gewonnen. Wir haben auch nur die beiden, welche den Ps. zu einem antisadducäisch-pharisäischen und zu einem essäischen machen, angeführt, weil sie im Zus. beachtenswerther Studien über die religiösen Zustände der maccabäischen und unmittelbar vorchristlichen Zeit aufgestellt sind.

Erste Ogdoas: Selig die sich nach Gottes Wort halten; der D. wünscht einer derselben zu sein.

[1] All Heil makellos Wandelnden,
Die einhergehn im Gesetze Jahawâh's!
[2] All Heil Wahrenden seine Zeugnisse,
Die mit ganzem Herzen sich sein befleissen!
[3] Auch nicht verüben Ungerechtigkeit,
Auf seinen Wegen einhergehn.
[4] Anbefohlen hast du deine Ordnungen
Zu beobachten ernstlichst.
[5] Ach dass doch meine Wege rechtgerichtet wären
Zu beobachten deine Satzungen.
[6] Alsdann würd' ich nicht zuschanden:
Wenn ich hinblicke auf all deine Gebote.
[7] Aufrichtigen Herzens will ich dir danken,
Wenn ich lerne die Rechte deiner Gerechtigkeit.
[8] An deine Satzungen werd' ich mich halten,
Mögst du mich nicht verlassen gänzlich.

In der Uebers. von אַשְׁרֵי ist hier, wie 112, 1., der Plur. in Anschlag gebracht. תְּמִימִים *τέλειος integer* besagt Allseitigkeit oder Ausnahmslosigkeit gottgemässer Gesinnungs- und Wandlungs- d. i. Handlungsweise (דֶּרֶךְ). In v. 3 wird die Beschreibung der Seliggepriesenen weitergeführt. Mit präsentischen Futt. wechseln als Bez. des Gewohnten Perfekta. In v. 4 bez. לִשְׁמֹר wohl nicht Gegenstand, sondern Zweck des Anbefehlens: dass man beobachte, wie in v. 5 Zweck des Wunsches. אַחֲלַי (woraus אַחֲלֵי 2 K. 5, 3) ist aus אָח und לַי (לְוַי) zusammengesetzt und bed. also *o si*. Zu יִכֹּנוּ vgl. Spr. 4, 26; dieses Ni. bed. theils *directum = rectum*, theils *erectum = stabile esse*. In 6[b] wird das rückbezügliche אָז von neuem entfaltet: alsdann, wenn ich nämlich. „Rechte deiner Gerechtigkeit“ sind die Gottes Gerechtigkeit abspiegelnden Entscheidungen über Recht und Unrecht, welche die Thora enthält und nach welchen Gott in der Geschichte waltet. בְּלָמְדִי bez. sich wohl auf Schrift und Erfahrung zugleich.

Zweite Ogdoas: Nach Gottes Wort sich haltend wandelt ein Jüngling unsträflich; der D. will das und erbittet sich dazu Gottes Gnadenbeistand:

[9] **Bestehn in reinem Wandel — wie wirds dem Jüngling möglich?**
Wenn er sich hält nach deinem Worte.
[10] **Bemüht um dich bin ich mit ganzem Herzen,**
Lass mich nicht abirren von deinen Geboten.
[11] **Bewahrt halt ich im Herzen deine Aussage,**
Auf dass ich nicht sündige dir.
[12] **Benedeit sei'st du, Jahawâh,**
Lehre mich deine Satzungen.
[13] **Bericht thu' ich mit meinen Lippen**
Von allen Rechten deines Mundes.
[14] **Bei deiner Zeugnisse Weg empfind' ich Wonne,**
Wie über Besitzthum ohne Schranke.
[15] **Bei deinen Ordnungen weilt mein Sinnen,**
Und mein Blick weilt bei deinen Bahnen.
[16] **Bei deinen Satzungen ist meine Lieblingslust,**
Nicht vergess' ich deines Wortes.

Seinen Weg oder Wandel reinigen (זִכָּה oder זִכָּה לְבָבוֹ 73, 13. Spr. 20, 9) bed. ihn von Befleckung der Sünde rein (זַךְ) erhalten oder, wenn er schon damit behaftet, ihrer entledigen. Auf die Frage 9[a] ist 9[b] die Antwort; לִשְׁמֹר ist s. v. a. *custodiendo*, wie לֵאמֹר *dicendo;* שָׁמַר wird auch mit weggelassenem נַפְשׁוֹ in der Bed. sich hüten, wahren gebraucht, also eig.: wenn er Acht auf sich hat gemäss deinem Worte. Mit דָּבָר Wort wechselt durch den ganzen Ps. hindurch das altklassische (z. B. 18, 31) אִמְרָה, beide inbegrifflich (collektiv) gemeint. Man birgt (צָפַן) das Wort im Herzen, wenn man es stets gegenwärtig hat, und zwar nicht als äussere Vorschrift, sondern als innerliche Richtschnur und Triebfeder. In v. 12 bahnt sich der D. durch Anbetung den Weg zur Bitte. סִפַּרְתִּי v. 13 bed. nicht *enumero*, sondern *enarro*, nicht Auf-, sondern Erzählung nach Dt. 6, 7. Der Plur. עֵדְוֹת mit conson. Waw gehört zu עֵדוּת, der Plur. עֵדוֹת v. 38 dagegen zu עֵדָה, beide von Gottes Selbst- und Willensbezeugung im Wort der Offenbarung. כְּעַל bed. wie über, nicht: gleichsam mehr als (Olsh.), das כְּ wäre bei letzterer Fassung nichtssagend und störend. אֹרְחֹתֶיךָ v. 15 sind die in Gottes Wort vorgezeichneten Bahnen; diese ist er beflissen im Auge zu behalten. אֶשְׁתַּעֲשָׁע ist Pausalform für אֶשְׁתַּעֲשַׁע = אֶשְׁתַּעֲשַׁע v. 47.

Dritte Ogdoas:[1] Das ist sein Lebenszweck, er will es in Furcht

[1]) Jacob Micyllus im 5. B. seiner *Sylvae* übers. diesen Ps. auch akrostichisch, lässt hier aber nach der Folge des lat. Alphabets *C* folgen: *Certa mihi redeant pia-*

vor dem Fluch des Abfalls, will es auch wenn er deshalb verfolgt wird.

[17] **Gütig zeig dich deinem Knechte, lass mich leben,**
So will ich beobachten dein Wort.
[18] **Gib offne Augen, damit ich erblicke**
Wunderdinge aus deinem Gesetze.
[19] **Gast bin ich auf dieser Erde,**
Verbirg nicht vor mir deine Gebote.
[20] **Gemalmt ist meine Seel' in Sehnsucht**
Nach deinen Rechten allezeit.
[21] **Gedräuet Uebermüth'gen hast du fluchend,**
Den abirrenden von deinen Geboten.
[22] **Gehöhn und Schimpf wälz ab von mir,**
Denn deine Zeugnisse wahr' ich.
[23] **Geliebt es Fürsten mich zu fehmen —**
Dein Knecht bekennt deine Satzungen,
[24] **Gleichwohl sind deine Zeugnisse mein Ergötzen,**
Sie sind meine Rathleute.

Absichtlich heisst es v. 17 nur אֶחְיֶה, nicht וְאֶחְיֶה wie v. 77. 116. 144.; die *apodosis imper.* beginnt erst mit וְאֶשְׁמְרָה, wogegen אחיה (ich möge leben) das Gute selbst ist, um dessen Erweisung der D. bittet: gewährt ihm Gott die Wohlthat längeren Lebens, so will er Gottes Wort zu halten bestrebt sein. גַּל v. 18 ist *imp. apoc. Pi.* für גַּלֵּה, wie נַס für נַסֵּה Dan. 1, 12 (Ges. §. 75 Anm. 11), wogegen גֹּל v. 22 *imper. Kal* von גָּלַל für גֹּל (Ges. §. 67 Anm. 3 vgl. dagegen Roorda §. 192, 4). נִפְלָאוֹת heisst alles Uebernatürliche und Geheimnissvolle, welches, so weit es in die natürliche Erscheinungswelt hereinragt und in menschlicher Sprache bezeugt wird, dem gemeinen Verstand unfasslich und der Glaubenserkenntniss anheimgegeben ist. Die göttliche Thora enthält unter der Oberfläche ihres Buchstabens eine reiche Fülle solcher נפלאות, in welche nur solche Augen hindurchblicken, denen Gott die Decke natürlicher Kurzsicht weggezogen; deshalb die Bitte v. 18. Auf der Erde haben wir keine bleibende Stätte, wir herbergen da wie in der Fremde (39, 13), oder nach dem urspr. Sinn des Worts: im Elend.[1] Deshalb bittet der D. v. 19.,

cidae fac tempora pacis cet. Stuhlmann dagegen (1812) macht es wie wir. Schon er übers. sämmtliche alphab. Ps. akrostichisch. „Freilich — sagt er in der Vorr. — ist dies Buchstabenspiel eine geschmacklose Künstelei, aber gerade diese ist für solche Lieder charakteristisch und daher darf man diese, obwohl unschöne, Form nicht fallen lassen, wenn man ihren Verfassern ihr Recht thun will." Dabei übers. er durchweg in Trochäen, viell. um den Eindruck der Langweiligkeit möglichst zu steigern.

[1]) Notker gibt in unserer Psalmstelle das *incola* der Vulgata durch *ellende* wie-

dass Gott ihm seine Gebote, diese Verhaltensregeln auf der Lebensreise, in lebendigem Bewusstsein erhalten möge. Dahin geht nach v. 20 seine Sehnsucht. גָּרַס (*Hi.* Thren. 3, 16) bed. zermalmt sein, לְתַאֲבָה (von תָּאַב v. 40. 174., einem secund. V. von אָבָה *av-ere*) bez. in der Bed. *desiderando* die Gemüthsaffection, welche so zermalmend d. i. das Innerste bis in alle Atome seines Bestandes durchdringend und überwältigend wirkt. In v. 21 ist אֲרוּרִים nicht Adj. zu זֵדִים, sondern Prädicatsacc. zum Obj. des V. und zwar in event. Bed.: du bedräuest muthwillige Sünder als verfluchte d. i. so dass sie das infolge deines Dräuens sind. In v. 23 u. 24 unterscheide man die beiden גַּם. Sie bez. sich aufeinander: mag auch das Eine geschehen (גַּם = גַּם כִּי Ew. §. 362[b]), so geschieht auch das Andere d. i. obgleich jenes, so doch dieses. Der virtuelle Nachsatz beginnt aber zunächst 23[b] ohne גַּם; dieses (im Sinne von gleichwohl ὅμως Ew. §. 354[a]) tritt erst v. 24 hinzu, wahrsch. nicht ohne Einfluss der akrostichischen Anlage, welche die Versparung auf den Anfang des

---

der. Das neuhochdeutsche Adj. *elend*, mittelhochdeutsch *ellende*, althochdeutsch *alilandi*, *elilendi* oder *elilenti*, ist näml. zusammengesetzt aus *ali* u. *land*. Das Adj. *ali* (durch das dem *a* folgende *i* gewöhnlich schon althochdeutsch umgelautet in *eli*) kommt im Althochdeutschen nur noch in Compositis vor. Im Gothischen findet es sich noch als selbstständiges Adj. in der Bed. von *alius* u. ἄλλος, z. B. bei Ulfilas Gal. 5, 10. Die Grundbedeutung von *elilenti* ist mithin: anderständisch, fremdländisch. Es gibt in Glossen u. Uebersetzungen die lat. Wörter *peregrinus*, *exul*, *advena*, auch *captivus* wieder. In diesen Bed. findet es sich sehr oft. In der althochdeutschen Uebers. der Ammonius'schen Evangelienharmonie wird Matth. 23, 15 *proselytum* durch *elilentan* übersetzt. Dem Adjectivum entspricht das althochdeutsche Substantiv *elilenti*, das die Bedeutung *exilium*, *transmigratio*, *captivitas* hat. Die Verbindung *in elilenti* oder der adverbial gebrauchte Genitiv *elilentes* übersetzt das lat. *peregre*. Auch im Mittelhochdeutschen überwiegt noch weit die eigentliche Bedeutung beider Wörter. Aber wie schon im Althochdeutschen der Begriff von *miser* in der eigentlichen Bedeutung öfters zugleich mitenthalten ist: der durch Verbannung, durch Gefangenschaft, durch Weilen in der Fremde Unglückliche, so fängt in einzelnen Stellen des Mittelhochdeutschen dieser abgeleitete Begriff an, sich von der Grundbedeutung zu trennen, so dass dann *ellende* überhaupt *miser* heisst. Im Neuhochdeutschen hat sich dann diese abgeleitete Bedeutung fast allein behauptet. Doch ist auch hier in einzelnen Verbindungen ein Rest der ursprünglichen Bed. geblieben, z. B. *in's Elend schicken* für verbannen. — Sehr früh schon wird das Wort *elilenti* in geistlicher Bed. für unsern gegenwärtigen Aufenthalt im Gegensatz zum Paradies oder zum Himmelreich gebraucht. So bei Otfrid I, 18, 16 das Adject.; III, 26, 23 das Subst. Im 13. Jahrh. z. B. bei Wirnt von Gravenberg (Wigalois 11, 707): Die Freude, *diu ist in himelriche*, *der* (wohin) *uns got sende ûz disem ellende*. Und so auch bei Luther in dem Liede Nun bitten wir den heiligen Geist: „Das er vns behüte, an vnserm ende, wenn wir heim farn aus diesem elende“. Rud. von Raumer.

neuen Distichs heischte. Zu נִדְבַּר בְּ (reciprok) vgl. Ez. 33, 30. Fehmgerichtartig setzen sich Fürsten hin, ihn wie einen gemeinverderblichen Menschen zum Stichblatt ihrer feindseligen Besprechung machend.

Vierte Ogdoas: Er ist in tiefer Bekümmerniss nnd bittet nm Tröstung nnd Befestignng durch Gottes Wort, dem er sich ergeben.

[25] Dahingelegt in den Staub ist meine Seele,
Belebe neu mich nach deinem Worte.
[26] Darlegt' ich meine Wege und du antwortetest mir,
Lehre mich deine Satzungen.
[27] Den Weg deiner Ordnungen mache mich verstehen,
Dass ich bekenne deine Wunder.
[28] Dahinschmilzt meine Seele vor Kummer,
Richte mich wieder auf nach deinem Worte.
[29] Den Weg der Lüge thu' fern von mir,
Und mit deiner Unterweisung begnade mich.
[30] Den Weg der Treue hab' ich erwählet,
Deine Rechte gemacht zum Augenmerk.
[31] Dahingegeben bin ich an deine Zeugnisse;
Jahawâh, lass mich nicht zuschanden werden.
[32] Den Weg deiner Gebote lauf' ich,
Denn du weitest mir das Herz.

Unter solcher Verkennung nnd Aechtung ist seine Seele tiefgebeugt, so dass sie am Staube klebt (44, 26), nnfähig sich emporzurichten; er erbittet sich neue Lebenskraft und Lebensfrendigkeit (חִיָּה wie 71, 20. 85, 7) von Gott in Gemässheit nnd auf Grund seines Wortes v. 25. Er hat seine Wege d. i. seinen Wandel bis ins Einzelne Gotte hererzählt nnd ist nicht ohne Antwort geblieben, die ihn seines Beifalls vergewissert hat; möge er ihn denn seine Satzungen lehren, damit er, wenn anch Menschen gegen ihn sind, doch Gott für sich habe v. 26. 27. In v. 28 erneuert sich in andern Worten die v. 25 ausgesprochene Klage und Bitte. דָּלַף träufen, thränen, von der wie in Thränen hinschmelzenden Seele; קִיֵּם wiederaufrichten, wie חִיָּה wiederbeleben. In v. 29. 30 stehen der Weg der Lüge oder des Treubrnchs und der Treue oder des Beharrens in der Wahrheit einander entgegen. חָנַן ist mit dopp. Acc. construirt, indem תּוֹרָה nicht den starren Begriff der fixirten göttlichen Lehre, sondern der lebendigen erfahrungsmässigen göttlichen Belehrung hat. שִׁוָּה (kurz für שִׁוּה לְנֶגֶד 16, 8) bed. hinstellen, näml. als vor Augen stehende *norma normans.* Er haftet, hangt fest an Gottes Zengnissen; möge Jehova die Hoffnung die ihm daraus erwächst, verheissungsgemäss nicht täuschen v. 31. Er länft d. i. wandelt frisch und fröhlich den

Weg der Gebote Gottes, deuu dieser macht ihm das Herz weit, indem er iu aller Drangsal des Bekenntnissleidens ihm Freudigkeit des Bekeuutnisses und Zuversicht der Hoffnung verleiht und erhält.

Fünfte Ogdoas: Er bittet weiter um Uuterweisnng und Leitung, um deu Abwegen der Selbstsucht und der Verläugnuug zu entgehen.

> [33] **Handleite mich, Jahawâh, den Weg deiner Satznngen,**
> **Dass ich ihn einhalte bis aufs Letzte.**
> [34] **Hellen Verstand gib mir, dass ich wahre dein Gesetz**
> **Und es beobachte mit ganzem Herzen.**
> [35] **Hinführe mich auf dem Steige deiner Gebcte,**
> **Denn an dem hab' ich Gefallen.**
> [36] **Herzliche Neigung gib mir zu deinen Zengnissen,**
> **Und nicht zum Eigennntz.**
> [37] **Halte ab meine Augen zn sehn auf Eitles,**
> **Kraft deiner Wege belebe nen mich.**
> [38] **Heiss' erfüllen sich deinem Knechte deine Znsage,**
> **Welche abzielt auf Furcht vor dir.**
> [39] **Hinweg nimm meine Schmach, vcr der mir granet,**
> **Denn deine Rechte sind gut.**
> [40] **Heftig verlangt mich ja nach deinen Ordnungen,**
> **Kraft deiner Gerechtigkeit belebe neu mich.**

Das auch sonst als *acc. adv.* gebräuchliche N. עֵקֶב in der Bed. *ad extremum* (v. 33 u. 112) ist unsrem D. eigen; אֶצֳּרֶנָּה (mit Chatef statt des einfachen Schebâ, was nicht blos *in pausa* Ew. §. 251[b] üblich ist) geht auf דֶּרֶךְ zurück, wie בוֹ v. 35 auf בִּנְתִיב. In der Bitte הֲבִינֵנִי, die sich sechsmal iu diesem Ps. wiederholt, ist הֵבִין in der prägnanten Bed. verständig, einsichtig machen mit dem Acc. der Person construirt, wie Iob 32, 8 und öfter in nachexil. Schriften. בֶּצַע bed. von בָּצַע *abscindere*, wie κέρδος von κείρειν, Gewinn und Erwerb durch Abbruch, deu mau dem Nächsten thut, durch Schmälerung seines Eigenthums, durch Raub uud Trug, danu als Lastername πλεονεξία, αἰσχροκέρδεια, Habsucht und überh. Selbstsucht. Das *Hi.* הַעֲבֵיר bed. beidemal nichts weiter als entfernen, abwenden. שָׁוְא ist was ohne realen d. i. ohne göttlichen Gehalt ist, widergöttliche Lehre und Leben. בִּדְרָכֶךָ ist defektiver Plur. (LXX dadurch beirrt ἐν τῇ ὁδῷ σου = בְּדַרְכְּךָ), wie חַסְדֶךָ v. 41 uud וּמִשְׁפָּטֶךָ v. 175 (Letzteres öfter, s. zu v. 43). Aufrichtung der göttlichen Aussage v. 38 ist s. v. a. Verwirklichung der göttlicheu Zusage; der Relativsatz אֲשֶׁר לְיִרְאָתֶךָ ist uicht nach v. 85 (wo der Ausdruck anders) auf לְעַבְדְּךָ zu beziehen, sondern auf אִמְרָתֶךָ deine Zusage, welche auf deine Furcht aus ist d. i. darauf, dass man Fnrcht vor dir gewinne und dariu znnehme, abzielt (vgl. 130, 4); es ist dankbare anbetende Ehrfurcht gemeiut,

welche die Liebe einschliesst. Die Schmach, die der D. fürchtet v. 39., ist nicht die Schmach des Bekenntnisses, sondern der Verleugnung, die Schmach vor Gott, alles was ihm vor Gott zur Unehre gereicht. Danach sind מִשְׁפָּטֶיךָ nicht Gottes Gerichte, sondern geoffenbarte Rechte; diese sind gut, indem demj., welcher sie hält, wohl ist und wohl geschieht. Darauf, dass er mit seines Herzens Verlangen auf Erkenntniss und Erlebniss dieser gerichtet ist, kann er sich vor Gott berufen und darauf gründet er die Bitte, dass Gott kraft seiner Gerechtigkeit d. i. Strenge, mit welcher er seine Gnadenordnung, sowohl deren Verheissungen als deren Verpflichtungen, aufrecht hält, ihn, den jetzt Todbetrübten und Todmüden, neubeleben möge.

Sechste Ogdoas (ו): Er bittet um die Gnade freudigen Erkenntnisses. Da durchweg ו *copul.* den akrostich. Buchstaben abgibt, so übers. wir durchweg „und", denn nach andern Wörtern mit *U* und *W* zu suchen, wäre über die Kunstlosigkeit dieses Octonarius hinausgehende Künstlichkeit.

[41] **Und überkommen mögen mich deine Gnaden, Jahawâh,**
Dein Heil gemäss deiner Zusage,
[42] **Und Rede stehen werd' ich meinem Schmäher,**
Denn ich vertraue auf dein Wort.
[43] **Und nimm nicht von meinem Munde gar hinweg der Wahrheit Wort,**
Denn auf deine Rechte harr' ich,
[44] **Und will beobachten dein Gesetz beständig,**
Auf immer und ewig,
[45] **Und einhergehn wohlgemuth,**
Denn deiner Ordnungen befleiss' ich mich.
[46] **Und will reden von deinen Zeugnissen vor Königen,**
Und werde nicht zuschanden werden.
[47] **Und werde mich ergötzen an deinen Geboten,**
Die ich liebgewonnen,
[48] **Und aufheben meine Hände zu deinen Geboten (die ich liebgewonnen),**
Und bekennen deine Satzungen.

Die LXX übers. v. 41ᵃ singularisch: *καὶ ἔλθοι ἐπ' ἐμὲ τὸ ἔλεός σου,* wogegen Hitz. mit Recht auf v. 77 vgl. Jes. 63, 7 und die auch sonst in diesem Ps. beliebte defektive Schreibung verweist. Gottes verheissungsgemässe Gnadenerweise — meint der D. — werden ihn in den Stand setzen, seinem höhnenden Gegner gegenüber nicht verstummen zu müssen, sondern ihm auf Grund eigner Erfahrung entgegnen zu können; das an sich vieldeutige עָנָה bekommt durch das beigefügte דָּבָר die Bed. Antwort geben (syn. הֵשִׁיב דָּבָר). Auf dieses Bekenntniss inmitten feindlicher Umgebung bez. sich auch v. 43.

Der Sinn der Bitte ist, dass Gott ihn nicht in den Fall kommen lassen möge, der Wahrheit schlechterdings nicht Zeugniss geben zu können, denn dem der sich dessen vor Gott unwürdig macht, erstirbt das Wort im Munde; der Psalmist fürchtet das für sich nicht, denn auf Gottes Rechte (לְמִשְׁפָּטֶךָ nicht Pausalform ausser Pausa, sondern def. Plur. wie auch v. 149 vgl. zum Beweis v. 156 und v. 175) d. i. Gottes geoffenbarten Willen ist seine Hoffnung gerichtet, auf ihnen steht seine Zuversicht. Die von v. 44 bis 48 folgg. Futt. besagen, was er durch Gottes Gnade gern thun möchte und zu thun bestrebt ist. Er möchte, er will einhergehn בָרְחָבָה auf breitem Raum (sonst בַּמֶּרְחָב), also unbeengt, was hier nicht s. v. a. unbedrängt = glücklich, sondern unverdrängt = selbstgewiss, getrost, unbefangen, ohne mich einschüchtern zu lassen, von der innern, nach aussen sich kundgebenden Freiheit. Das Aufheben der Hände v. 48 ist nicht anders als 28, 2. 63, 5. 134, 2. 141, 2 u. anderwärts, wo es Gebetsgestus ist, gemeint. Die Gebote Gottes sind die Macht, von welcher er sein Leben überwaltet wünscht. Dies erbittet er sich von dem in seinen Geboten offenbaren Gotte. Das zweite אֲשֶׁר אָהָבְתִּי ist versehentlicher Wiederholung verdächtig. שִׂיחַ בְּ habe ich auch hier „bekennen" übers., was freilich nicht genau entspricht; es ist ein an den Gegenstand hingegebenes stilles und lautes Meditiren (syn. הָגָה בְּ) gemeint.

Siebente Ogdoas (ז): Gottes Wort ist seine Hoffnung und sein Trost bei aller Verhöhnung, und wenn er über die Abtrünnigen sich ereifert ist Gottes Wort seine Beruhigung. Da das Deutsche kein dem ז und ס entsprechendes doppeltes *S* hat, so muss das Eine beide Buchstaben vertreten.

[49] Sei eingedenk des Worts an deinen Knecht
Darob dass du mich hoffen heissest.
[50] So tröst' ich mich in meinem Elend:
Dein Wort ist ja neubelebungskräftig.
[51] Spottsüchtigst begegnen Uebermüth'ge mir—
Von deinem Gesetze weich' ich vor wie nach nicht.
[52] So oft ich dachte deiner Rechte von Ur her, Jahawâh,
Da ward mir Tröstung.
[53] Siedheiss ergriff mich Unmuth der Frevler halber,
Der verlassenden dein Gesetz.
[54] Süsse Lieder sind mir deine Satzungen
Im Hause meiner Pilgrimschaft.
[55] Spät in der Nacht deines Namens, Jahawâh, gedenkend
Hielt ich Treue deinem Gesetze.
[56] So ist beschieden mir:
Dass deine Ordnungen ich wahre.

Da es v. 49 nicht דְּבָרְךָ, sondern דְּבַר heisst, so ist nicht nach 98,3. 106,45 zu erklären, sondern: gedenke des zu deinem Knechte geredeten Worts, gedenke dessen darnm dass du mich hoffen gemacht d. i. verheissend mich eincs seligen Ausgangs getröstet nnd darauf hin meine Erwartung gerichtet hast. Ebendas ist sein Trost in seiner Niedergeschlagenheit, dass Gottes znsagende Anssage ihn neubelebt hat nnd belebt d. i. immer nnd immer wieder ihre lebendig machende Kraft an ihm beweist. In הֱלִיצֻנִי (andere LA: הֱלִיצֻנִי) *ludificantur* [1] dentet sich an, dass die זֵדִים eben לֵצִים Frivole, Libertins, Freigeister sind (Spr. 21, 24). Von göttlichen Gerichten ist מִשְׁפָּטֶיךָ auch v. 52 nicht zn verstehen: es sind die seit grauer Vorzeit geoffenbarten, gültigen, bewährten Rechte Jehova's; in der Erinnernng an diese, welche je nach dem Verhältniss, das man zu ihnen einnimmt, des Menschen Geschick bestimmen, fand der D. Trost; man kann übers.: da tröstete ich mich, oder jüngerem Gebranch des *Hithpa.* gemäss: ward ich getröstet. זַלְעָפָה ist viell. ein Mischwort aus זַעַף und לַעַף = לַהַב, wie z. B. שַׁלְאֲנָן aus שַׁאֲנָן und שָׁלֵו und bed. jedenfalls flammenden, verzehrenden Unmuth (39, 4); der Sprachgebrauch sah solcherlei Wörter als *mixta* und *composita* (z. B. צַלְמָוֶת) an, wenn sie es anch nicht nrspr. waren. „Hans der Pilgrimschaft" nennt der D. die diesseitige Welt, das Erdenleben, denn die Erde ist Gottes Lev. 25, 23., der Mensch hat da keine bleibende Stätte 1 Chr. 29, 15., sein בֵּית עוֹלָם Koh. 12, 5 ist wo anders (s. oben v. 19. 39, 13). In diesem grossen Hause, wo er pilgert (*peregrinatur*), sind Gottes Satzungen seine זְמִרוֹת Lieder, die ihn geistig laben, die Beschwerden der Wanderung versüssen nnd seine Schritte messen und beflügeln. Zeither nnd immer noch liegt Gottes Name ihm nicht blos bei Tage, sondern auch bei Nacht im Sinne, und infolge dessen, kraft dessen hat er bislang Gottes Gesetz beobachtet (וָאשְׁמרה, wie noch 5mal in diesem Ps. vgl. 3, 6., wohl zn nntersch. von וְאשְׁמרה v. 44). Eben dies, dass er Gottes Ordnungen wahrt (*observat*), ist ihm geworden (LXX *αὕτη ἐγενήθη μοι*). Anderen ist Anderes beschieden (4, 8), ihm dieses Eine Allernothwendigste.

Achte Ogdoas (ח): Gottes Wort zn verstehen und zu halten ist sein Theil, der Gegenstand seines unablässigen Bittens nnd Dankens, die höchste Gnade, die ihm widerfahren kann. Da die deutsche Sprache kein ח hat, so übers. wir mit *H.*

> 57 HErr! mein Theil — sprech' ich —
> Ists zu beobachten deine Werte.

---

[1]) s. über הֵלִיץ und dessen Wortfamilie meine Gesch. der jüd. Poesie S. 201.

[57] **Herzinniglich fleh' ich dich an:**
Sei hold mir nach deiner Zusage.
[59] **Hin und her bedenkend meine Wege**
Kehrt' ich meine Füsse zu deinen Zeugnissen.
[60] **Hastig und ohne Zaudern schick' ich mich an**
Zu beobachten deine Gebote.
[61] **Herum um mich sind Frevler-Stricke —**
Dein Gesetz vergess' ich nicht.
[62] **Halbnachts steh' ich auf zu danken dir**
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
[63] **Hinzu zu allen die dich fürchten gesell' ich mich**
Und zu den Beobachtenden deine Ordnungen.
[64] **HErr! deiner Gnade ist voll die Erde,**
Deine Satzungen lehre mich.

Nach 16, 5. 73, 26 scheint man v. 57 übers. zu müssen: Mein Theil ist Jehova, ich sage (habe mir vorgenommen), dass ich deine Worte halten will (Hgst.); aber da אָמַר לְ in dieser Bed. misslich ist, so fasst man אָמַרְתִּי besser wie לִי אָמַר Jes. 45, 24 (viell. auch אֶקְרָא 18, 4) zwischensätzlich, wobei der Anschluss von v. 57 an v. 56 noch enger ist. חִלָּה פְנֵי ist wie 45, 13 anthropomorphischer Ausdruck liebherzenden einschmeicheligen anschmiegsamen Bittens, lat. *caput mulcere* (*demulcere*). Mit *fut. cons.* bez. der D. v. 59 seine Zukehr zu Gottes Wort als Folge sorgfältiger Prüfung seines bisherigen Wandels. Es zu beobachten ist er seitdem, ohne sich lange mit Fleisch und Blut zu besprechen, rasch und freudig entschieden gewesen v. 60., obgleich ihn rings Nachstellungen böser Menschen (v. 110 vgl. 18, 6 *laquei*) umgeben; עִוֵּד umwinden, umgeben (LXX *περιεπλάκησάν μοι*, talm. עוּדָה Bündel). „Halbnachts“ s. v. a. Mitternachts; es ist Acc. der Zeit, wofür Ex. 11, 4 כַּחֲצוֹת הַלַּיְלָה, dieses: gegen oder um die Mitternacht, jenes: in Mitternachtszeit. Der Drang der Dankbarkeit litt ihn nicht im Bette: er stand auf, warf sich nieder vor Gott und betete. Dieser Liebe zu Gott und seinem Wort gemäss wählt er auch seine Gesellschaft. Und aus der Fülle der Gnade Jehova's, deren die Erde voll ist, indem kein Ort der Erde ist, wo sie sich unbezeugt liesse, erbittet er sich innere Belehrung über sein Wort, den Ausdruck seines Willens, als der Gnaden höchste und liebste.

Neunte Ogdoas (ט): Das gute Wort des gütigen Gottes ist alles Guten Quell; man lernt es auf dem Wege der Demuth. Wir übers. ט durchweg mit *T* im Untersch. von ת *Th*.

[65] **Treulich hast du gehandelt an deinem Knechte,**
Jahawâh, nach deinem Worte.
[66] **Taktvolles Urtheil und Erkenntniss lehre mich,**

Denn an deine Gebote glaub' ich.
67 Tief in Irrthum war ich, bevor ich gedemüthigt ward,
Und nun deine Aussage beobachte ich.
68 Traut bist du und traulich handelnd,
Lehre mich deine Satzungen.
69 Trug flicken wider mich zusammen Uebermüth'ge —
Ich mit ganzem Herzen wahre deine Ordnungen.
70 Talgig wie Schmeer ist ihr Herz —
Ich hab' an deinem Gesetze mein Ergötzen.
71 Taugsam war's mir, dass ich gedemüthigt ward,
Damit ich lernte deine Satzungen.
72 Tausende Geldes und Silbers sind mir nicht so lieb,
Als das Gesetz deines Mundes.

Ueberblickt er sein hisheriges Leben, so sieht er in allem was ihm widerfahreu die gnte wohlmeinende Fügung des Gottes des Heils gemäss dem Heilsplau und der Heilsordnung seines Worts. An diesem gläubig haftend, in diesem gläubig ruhend kann er zuversichtlich bitten, dass Er ihn טוּב טַעַם und דַּעַת lehre; jeues hed. nicht Gut des Verständnisses (Olsh.), sonderu Wohlverständigkeit (wie טוּב לֵב Frohsinu), טַעַם Geschmack ist s. v. a. Urtheil, die Fähigkeit, Gutes und Uebles zu unterscheiden und jeues herauszufühleu. In dieses Verhältniss zu seinem Wort hat ihu Gott versetzt, indem er ihn demüthigte und so ans der Irre zurechtbrachte; אִמְרָה 67b ist wie v. 11 uicht die verheisseude, sondern die verpflichtende Aussage Gottes. טוֹב heisst Gott als der Meuschenfreuudliche uud מֵטִיב als der dessen Handeln diese Gesinnung der Menschenfreundlichkeit ius Werk setzt; diesen liebreichen Gott erhittet er sich zum Lehrer. In der Treue gegen sein Wort lässt er sich nicht irre macheu durch all die Lüge, welche Uehermüthige zu seiuer Verdächtigung wie Lappenwerk zusammenflicken (vgl. Ioh 13, 4 *sarcinatores mendacii*, wo שֶׁקֶר nicht attribut., sondern obj. Genit. ist). Ist das Herz dieser gegen alle Eindrücke des Wortes Gottes wie mit dickem Schmeer überzogen (Bild der Uuempfindlichkeit uud Verstocktheit 17, 10. 73, 7. Jes. 6, 10 (LXX *ἐτυρώθη*, *A. ἐλιπάνθη*, *S. ἐμυαλώθη*), so hat er dagegen an Gottes Gesetz sein Ergötzen (שִׁעֲשַׁע wie Jes. 11, 8 uach Ges. §. 52, 2c). Wie heilsam ist ihm die Leidensschule geweseu, durch die er dahin gelangt ist! Das Wort aus Gottes Muude ist ihm nun theurer, als der grösste irdische Reichthum.

Zehnte Ogdoas (י): Gott demüthigt, aber er erhöht auch wieder nach seinem Worte; darum hittet der Psalmist, damit er ein Trostexempel sei für die Gottesfürchtigeu zur Beschämuug seiner Feinde.

[73] **Ich bin von deinen Händen gewirkt und hergerichtet —**
Mach mich verständig, dass ich lerne deine Gebote.
[74] **Indem deine Fürchtigen mich sehen, mögen sie freun sich,**
Denn auf dein Wort harre ich.
[75] **Jahawâh, ich weiss, dass Gerechtigkeit deine Rechte**
Und dass in Treue du mich gedemüthigt.
[76] **Innewerden lass mich deine Gnade mir zur Tröstung,**
Nach deiner Zusage mir, deinem Knecht,
[77] **Ja überkommen möge mich dein Erbarmen, dass ich lebe,**
Denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
[78] **In Schande müssen's Uebermüth'ge, dass sie mich niedergelegen, büssen —**
Ich, ich bekenne deine Ordnungen.
[79] **In Gemeinschaft mit mir treten mögen die dich fürchten**
Und die deine Zeugnisse kennen.
[80] **Immer und ganz hange mein Herz an deinen Satzungen,**
Auf dass ich nicht zuschanden werde.

Es ist unmöglich, dass Gott den Menschen, der sein Geschöpf ist, verlassen und ihm was ihn wahrhaft glücklich macht versagen sollte, nämlich Verständniss und Erkenntniss seines Wortes; um diese geistliche Gabe bittet der D. v. 73., vgl. zu 73ᵃ Dt. 32, 6. Iob 31,15 (wo zu lesen וַיְכוּנֶנּוּ = וַיְכֹנְנֵנוּ *et paravit nos*), und er wünscht v. 74., dass alle, die Gott fürchten, an ihm mit Freuden ein Beispiel sehen mögen, wie das Vertrauen zu Gottes Wort sich belohnt (vgl. 34, 3. 35, 27. 107, 42 u. a. St.). Er weiss, dass Gottes geoffenbarte Rechte eitel Gerechtigkeit sind d. i. normirt durch Gottes Heiligkeit, aus der sie stammen, und der Menschen Heil, worauf sie abzwecken, weiss, dass Gott אֱמוּנָה = בֶּאֱמוּנָה ihn gedemüthigt, nicht in Widerspruch mit seiner Heilsabsicht, sondern in Uebereinstimmung mit ihr, denn in der Leidensschule lernt man den Werth seines Wortes erst recht würdigen, bekommt man seine Kraft erst recht zu schmecken. Aber Trübsal, wenn auch erträglich gemacht und sogar versüsst durch Einblick in Gottes heilsame Absicht, bleibt doch immer bitter, daher die wohlberechtigte Bitte v. 76., dass doch Gottes Gnade sich erweisen möge ihm zum Troste, sich erweisen möge verheissungsgemäss ihm, seinem Knechte; man hat יְהִי־נָא zu 76ᵇ in Ged. zu wiederholen. Er wünscht v. 77., dass ihm Gottes Erbarmen widerfahren möge (בּוֹא mit Acc. wie v. 41), dass er wieder auflebe, bei seiner Liebe zu Gottes Wort darf er ja das bitten und hoffen. עִוֵּת v. 78 ist statt mit dem Acc. des Rechts oder der Rechtssache, welche verkehrt wird, mit dem Acc. der Person construirt, welcher solche Rechtsverkehrung, solche Bedrückung mittelst Entstellung angethan wird, wie Iob 19, 6. Thren. 3, 36. Der Wunsch v. 79 ist nach 73, 10.

Jer. 15, 19 vgl. Spr. 9, 4. 16 zu verstehen: mögen sich mir znwenden, mir zufallen die dich fürchten. Statt des Keri וְיֹדְעֵי (wofür v. 63) lässt sich anch וְיֵדְעוּ (vgl. v. 125) lesen, bei welcher LA יָשׁוּבוּ לִי eine Zukehr znm Zwecke des Lernens meint: ihre Erkenntniss möge sich aus seiner Erfahrung bereichern. Sich selbst aber wünscht er v. 80 vorbehaltloses, mangelloses, wankelloses Festhalten an Gottes Wort, denn nur so ist er vor schmählicher Enttänschnng sicher.

Elfte Ogdoas (כ): Diese Anfrichtnng nach Gottes Verheissnng ist sein Sehnen (כָּלְתָה) jetzt wo wenig fehlt, dass seine Feinde ihn zu Grunde gerichtet (כִּלּוּנִי).

81 Krank vor Sehnsucht nach deinem Heil ist meine Seele,
Auf dein Wort harre ich.
82 Krank vor Schmachten sind meine Augen nach deiner Zusage,
Gedenkend: Wann wirst du mich trösten? —
83 Kamingedörrtem Schlauche gleich geworden
Vergess' ich deiner Satzungen dennoch nicht.
84 Kurz sind ja deines Knechtes Tage,
Wann wirst du an meinen Verfolgern vollziehn Gericht? —
85 Klaffende Gruben haben Uebermüth'ge mir gegraben,
Sie, die nicht geartet nach deinem Gesetze.
86 Keins deiner Gebote, das nicht treugemeint wär'!
Lügnerisch verfolgen sie mich — hilf mir.
87 Kaum fehlt etwas, dass sie im Lande mich vernichtet,
Doch ich verlasse deine Ordnungen nicht.
88 Kraft deiner Gnade beleb' mich wieder,
So will ich beobachten das Zeugniss deines Mundes.

Seele nnd Angen vergehn ihm vor Sehnsncht (כָּלָה wie 69, 4. 84, 3 vgl. Iob 19, 27) nach Gottes Heil, dass es ihm widerfahre, nach Gottes Zusage, dass sie eintreffe. לֵאמֹר 82[b] schliesst sich an das Suff. von עֵינַי an: meine Angen, indem ich gedenke. In v. 83 lässt sich כִּי hypothetisch fassen (Nolde Ew. Olsh.), wofür sich jedoch nicht 21, 12., eher 25, 11. 27, 10. 71, 15 anführen lässt, aber in allen diesen Stellen ist anch die begründende Bed. znlässig (hier: denn schon ist es so weit mit mir gekommen . .). Er ist wie ein im Qnalme (dem er etwa in einer armseligen Wirthschaft, obenhingehängt, ausgesetzt ist) geschwärzter, dnrchglühter, znsammengeschrumpfter Schlauch; קִיטוֹר (nnr hier, 148, 8 n. Gen. 19, 28) verhält sich zn עָשָׁן, wie Qnalm (Dampf) zn Ranch. Wie viel כַּמָּה v. 84 ist dem Sinne nach s. v. a. wie wenige. Das menschliche Leben ist knrz, also anch der Zeitraum, innerhalb dessen sich die göttliche Gerechtigkeit offenbaren kann. Dass es ein Gericht nach dem Tode, ein Endgericht gibt, bleibt dabei ansser Betracht. שִׁיחוֹת (wofür LXX falsch שׂיחות)

Grnben ist ein altes Wort 57, 7. Der Relativsatz 85[b] geht auf die זֵדִים, die ganz nnd gar das Widerspiel des geoffenbarten Gesetzes sind. Alle Gebote Gottes sind Ausfluss seiner Treue, fordern also auch Treue, eben diese Treue aber macht den D. zum Gegenstande tödtlichen Hasses. Sie haben ihn beinahe schon vertilgt im Lande, welches zu betreteu sie ihn für unwerth halten, ohne dass er durch diesen Ingrimm sich hat zur Verläugnung drängen lassen. Aber er bedarf, um nicht iunerlich zu erliegen, neuer Gnade, um in Kraft derselben dem Worte Gottes nnerschütterlich tren zn bleiben.

Zwölfte Ogdoas: So ewig, wie Jehova, so unerschütterlich, wie Himmel und Erde, ist auch sein lebeus- und trostkräftiges Wort, an welchem der D. ewig halten will.

[89] Lebensbeständig auf ewig
Steht, Jahawâh, dein Wort im Himmel,
[90] Längs Geschlecht und Geschlecht währt deine Treue,
Wie du gegründet die Erde, dass sie bleibet:
[91] Leistend Gehorsam deinen Rechten noch heute,
Denn sie alle sind deine Diener.
[92] Längst, wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen,
Wär' ich schon vergangen in meinem Elend.
[93] Lebenslänglich vergess' ich nicht deiner Ordnungen,
Denn durch sie hast du neubelebt mich.
[94] Lass Heil mir widerfahren, dein bin ich,
Denn deiner Ordnungen befleiss' ich mich.
[95] Lauern mir Frevler auf, mich zu verderben —
Ich habe Acht auf deine Zeugnisse.
[96] Loos alles Vollkommnen ist, wie ich gesehen, Hinfall,
Doch dein Gebot ist ohne alle Schranken.

Anf ewig besteht Jehova's Wort בַּשָּׁמָיִם im Himmel. Etwas Anderes (etwa: mit d. i. gleich dem Himmel, wie Olsh. will) kann בשמים nicht bed. Der Sinn ist aber, dass Gottes Wort den Himmel zum Standort uud also anch des Himmels Eigenschaften hat, vor allem himmelgleiche Beständigkeit. Aehnlich spricht Ps. 89 (v. 3) von Gottes Trene, von welcher hier v. 90 gesagt wird, dass sie in Geschlecht nnd Geschlecht währe, wie Gott die Erde hingestellt, hergerichtet hat, so dass sie, ohne je ihre Stellung zn verlieren, im Weltraume feststeht; die Vergleichnng bleibt, wie im emblematischen Spruche (z. B. Spr. 25, 25 vgl. Iob 5, 7. 11, 12. 12, 11), unausgedrückt. Subj. von v. 91 sind Himmel und Erde. Man übersetze weder: für deine Gerichte (Hgst.), noch: nach deineu Verfügnugen (Olsh.); sie steheu noch heutiges Tages da für Gottes Rechte, deren göttlichen Ursprung sie als Zeugen der sinaitischen Gesetzgebung be-

zeugen können, und für Gottes Handhabung seiner Rechte, für welche sie ihm in mannigfachster Weise als Werkzeuge dienen, denn Himmel und Erde mit allen himmlischen und irdischen Geschöpfen sind Gottes Diener, welche unweigerlich sich seinem Machtgebote stellen. Die Freude an diesem ewigfesten Worte hat den Psalmisten in seiner Trübsal aufrechterhalten v. 92. Ihm verdankt der bis in den Tod Verfolgte und Betrübte seine Wiederbelebung v. 93. Von dem Gotte, dessen Wort die Thora ist und dessen Eigenthum er selbst in Glauben und Liebe ist, erwartet er sein Heil auch ferner v. 94. Mögen Frevler ihm auflauern (קִוּוּ hypoth. Prät. vgl. zum Wortgebrauch 56, 7) ihn zu verderben, er bedenkt Gottes Zeugnisse (אֶתְבּוֹנָן in der Weise des griech. Mediums mit dem Acc. Ew. §. 124[b]). Er weiss aus eigner Erfahrung, dass alle תִּכְלָה Vollkommenheit d. h. alles was gemeinhin als vollkommen gilt vergänglich ist, Gottes Gebot dagegen (Bechai vergleicht richtig Dt. 11, 22) ist weit über die Maassen d. i. unbeschränkt in seiner Währung und Bewährung.

Dreizehnte Ogdoas: Der S. rühmt die Lebensweisheit, die das ebendeshalb ihm so süsse Wort Gottes ihm darreicht.

[97] **Minniglich lieb hab' ich dein Gesetz,**
Den ganzen Tag ist es mein Sinnen.
[98] **Mehr als meine Feinde witzigen mich deine Gebote,**
Denn auf ewig sind sie mein Theil.
[99] **Mehr als meine Lehrer bin ich einsichtig,**
Denn deine Zeugnisse sind Sinnensziel mir.
[100] **Mehr als Alte bin ich verständig,**
Denn deine Ordnungen wahr' ich.
[101] **Meiden allen bösen Pfad lass' ich meine Füsse,**
Auf dass ich halte dein Wort,
[102] **Missachtete deine Rechte nie,**
Denn du hast unterwiesen mich.
[103] **Meinem Gaumen wie lieblich sind dem deine Zusagen,**
Mehr als Honig meinem Munde.
[104] **Mit deiner Ordnungen Hülfe bin ich verständig,**
Darum hass' ich allen Lügenpfad.

Gottes liebes Gesetz, mit dem er sich unablässig beschäftigt, macht ihn an Weisheit, Intelligenz, Urtheil seinen Feinden, seinen Lehrern und den Alten überlegen; es gibt also zur Zeit Lehrer und Alte (*πρεσβύτεροι*), welche (wie die hellenisirenden Sadducäer) in ihrer Laxheit nicht weit vom Abfall sind und den jungen gestrengen Eiferer um Gottes Gesetz feindlich verfolgen. In 98[a] ist das unpersönliche plur. Subj., wie häufig (z. B. Mi. 1, 9), mit *fem. sing.* des Präd. verbunden, vgl. 103[a], wo (ohne dass es der Correctur אִמְרָתֶיךָ bedarf)

dem collektivisch gedachten singul. Snbj. ein plur. Präd. voransgeht (Ew. §. 317[ab]). Dass die ἐντολαί 98[a] snmmarisch und einheitlich gedacht sind, zeigt 98[b]; die Gebote Gottes — sagt der D. — sind auf ewig mein, er hat von ihnen allen, ohne willkürlichen Unterschied zu machen, Besitz ergriffen und hält sie ewig fest, ohne sich davon abbringen zu lassen. Die Prätt. v. 101. 102 bez. was er von je bis anher gethan. Ueber כָּלִאתִי (diesen graphisch noch sichtbaren Uebergang eines V. ל״א in ל״ה) s. Ges. §. 75, 21[a]. הוֹרֵתָנִי ist wie Spr. 4, 11 vgl. Ex. 4, 15 defect. Schreibung für הוֹרֵיתָנִי. Die Bed. von נִמְלְצוּ (LXX ὡς γλυκέα) ist im Allgem. klar. Es ist nicht s. v. a. נִמְרְצוּ Iob 6, 25., denn dieses bed. eindringlich s. von מָרַץ verw. פָּרַץ eindringen; *Hi.* stacheln, aufbringen; *Ni.* mit der Eigenschaft des Eindringenden versehen s., von eindringlicher Rede, wie 1 K. 2, 8 von nnhintertreiblich sich dnrchsetzendem Fluche nnd Mi. 2,10 von schonungslosem Verderben. Dagegen ist מָלַץ, wenn es anch nicht Denom. von מְלִיצָה ist,[1] doch ohne Zweifel sec. Bildung von der Wnrzel לִץ *lucere*, zn dem es sich ebenso verhält, wie z. B. מְ־צַח zu צַח *splendere*, so dass es also glanzreich, blendend schön, anmnthig s. bed.: Gottes hoffnungsreiche Zusage ist des D. Gaumen lieblich, seinem Munde lieblicher als Honig, nichts mnndet, schmeckt, behagt ihm so wie diese, er hat keinen Geschmack an der gottentfremdeten Gegenwart, sondern an Gottes verheissener Znknnft. Ans Gottes Gesetze gewinnt er die Fähigkeit, Wahrheit und Lüge zn nnterscheiden, darum hasst er allen Lügenpfad d. i. alle die dem Zeitgeiste zusagenden falschgläubigen Richtungen, denn weil er ihnen auf den Grund sieht, können sie ihn nicht bestechen.

Vierzehnte Ogdoas: Das Wort Gottes ist sein steter Führer, dem er sich anvertraut hat auf ewig.

[105] Nur dein Wort ist Leuchte meinem Fusse
Und Licht meinem Steige.
[106] Nachdem ich geschworen, hab' ichs gehalten:
Zu beobachten die Rechte deiner Gerechtigkeit.
[107] Niedergebeugt bin ich gar sehr —
Jahawâh, beleb mich wieder nach deinem Wort!
[108] Nimm huldvoll auf, Jahawâh, meines Mundes Spenden,
Und deine Rechte lehre mich.
[109] Nun und immer ist mein Leben in meiner Hand,
Doch dein Gesetz vergess' ich nicht.
[110] Nachstellen schlingenlegend Frevler mir,
Doch von deinen Ordnungen irr' ich nicht ab;

---

[1]) s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 201.

[111] Nahm zum ewigen Besitzthum deine Zeugnisse,
Denn sie sind meines Herzens Wonne;
[112] Neigte mein Herz auszuüben deine Satzungen
Auf ewig, bis aufs Letzte.

Der Weg durch das diesseitige Leben ist ein Weg durch Dunkel und führt an Abgründen vorüber; in dieser Gefahr des Falls und Irrsals ist Gottes Wort seinem Fusse d. i. Gange Leuchte und seinem Stege Licht (Spr. 6, 23), seine Lampe oder Fackel und seine Sonne. In v. 106 übers. Lth. gegen die Vocalisation: ich schwöre und will es halten (s. dagegen Ges. §. 49, 2). Er hat was er geschworen, näml. Gottes Gerechtsame zn beobachten, auch aufgerichtet d. i. in Erfüllung gebracht, aber nicht ohne unter schweren Bekenntnissleiden niedergebengt zn werden, weshalb er bittet (wie v. 25), dass ihn Gott gemäss seinem Worte, welches Leben verheisst denen die es halten, neubeleben möge. Freiwillige Opfer seines Mundes nennt er v. 108 nicht gelobte Danksagnngen, die er Gott darbringt (50, 14), sondern die aus innerstem Triebe seines ganzen Herzens kommenden Gebetsbekenntnisse, in denen er sich ganz und gar der Gnade Jehova's verdankt und anheimgibt. Die Bitte um wohlgefällige Aufnahme dieser geistlichen Opfer gründet er auf seine mitten in Verfolgung bis aufs Blut bewiesene Trene. Seine Seele in der Hand haben ist s. v. a. in Lebensgefahr schweben, wie seine Seele in die Hand nehmen Richt. 12, 3. 1 S. 19, 5. 28, 21. Iob 13, 14 s. v. a. sein Leben aufs Spiel setzen. Obwohl sein Leben bedroht ist (v. 87), wankt und weicht er doch nicht von Gottes Worte, Gottes Zeugnisse hat er in Besitz genommen und bekommen auf ewig (vgl. v. 98), sie sind scine נַחֲלָה, um welche er alles Andere gern darangibt, denn sie sind es die ihn innerlichst beglücken und entzücken. Ueber הֵמָּה חֲנַת für חֵנָּה s. Ew. §. 184[c]. In v. 112 liesse sich nach 19, 12 erklären: ewig ist der Lohn (der Austübung deiner Vorschriften), aber v. 33 ist עֵקֶב s. v. a. לָעַד und v. 44 beweist, dass 112[b] kein in sich geschlossener Gedanke zn sein braucht.

Funfzehnte Ogdoas (ס): Seine Hoffnung ruht auf Gottes Wort, ohne durch Zweifler und Abtrünnige sich irre machen zu lassen. Wir übers. ס mit *S*, indem wir *Sch* für ש versparen.

[113] Seitwärts Hinkende hass' ich
Und dein Gesetz lieb' ich.
[114] Sturmdach und Schild bist du mir,
Auf dein Wort harr' ich.
[115] Steht ab von mir, ihr Uebelthäter —
Ich will wahren meines Gottes Gebote;

[116] **Sei mein Halt nach deiner Zusage, so werd' ich leben,**
Und lass mich nicht zuschanden werden an meiner Hoffnung.
[117] **Stütze mich, so widerfährt mir Heil**
Und schaun will ich auf deine Satzungen fort und fort.
[118] **Sonder Werth sind dir alle deinen Satzungen Entirrende,**
Denn Lüge ist ihr Truggewebe.
[119] **Sämmtliche Erden-Frevler vernichtigst du als Schlacken,**
Darum hab' ich lieb deine Zeugnisse.
[120] **Starr von Schauer vor dir ist mein Fleisch,**
Und vor deinen Rechten hab' ich Furcht.

Die Nominalform סֵעֲפִים ist die der Gebrechen Ges. §. 84 I 9; es sind innerlich Gespaltene, auf beiden Seiten (סְעִפִּים) Hinkende 1 K. 18, 21 gemeint, welche theilweise dem Jehovathum, theilweise dem Heidenthum huldigen, Glauben und Naturalismus zu vereinigen suchen. Im Gegens. zu diesen δίψυχοι gilt des D. Lieben, Glauben, Hoffen ganz und gar dem Gotte der Offenbarung, und allen denen, die ihn abwendig machen wollen, ruft er v. 115 ein entrüstungsvolles *apage* zu. Er bedarf aber der Gnade, um zu beharren und zu überwinden. Um diese bittet er v. 116. 117. Das מִן in מִשִּׂבְרִי ist dasselbe wie in בּוֹשׁ מִן, indem die Hoffnung inhaltlich gemeint ist; Gott soll verhüten dass nicht von seiner Hoffnung, indem sie ins Gegentheil umschlägt, Beschämung auf ihn ausgehe. Das *ah* von וְאֶשְׁעָה ist wie Jes. 41, 23 das cohortative Ew. §. 228c, was weit näher liegt, als dass שָׁעָה wie ein V. ל״א behandelt sei. Die Begründung des סָלִית *vilipendis* kann nicht wohl besagen: erfolglos ist ihr Trug (Ew. Hgst. Olsh.), vielmehr: Lüge ist ihre selbstbetrügerische und verführerische Richtung, sie ist ohne Wahrheitsgehalt und deshalb gelten diese Latitudinarier vor Gott nichts, so viel sie sich auch dünken. In v. 119 liegt es nahe, חָשַׁבְתָּ zu muthmaassen: für Schlacken rechnest (achtest) du. Aber הִשְׁבַּתָּ schliesst das ein und besagt mehr: alle Frevler, so viel ihrer auf Erden sind, schwichtigst, vernichtigst, tilgst hinweg du als Schlacken (סִגִים), sie nicht blos wie solche, sondern als solche behandelnd. Danach scheint מִשְׁפָּטֶיךָ v. 120 Gottes Strafgerichte zu bez. Aber es bed., wie anderwärts in diesem Ps., dies nicht geradezu, sondern Gottes Rechte, nach denen er richtet. Es sind Drohungen wie Lev. c. 26. Deut. c. 28 gemeint. Vor diesen fürchtet sich der Psalmist, denn die Allmacht kann die Worte sofort in Thaten umsetzen. In Furcht vor dem Gotte, der Ex. 34, 7 und anderwärts sich selbst bezengt, starrt und schaudert ihm Haut und Haar.

Sechzehnte Ogdoas (ע = *E*): In der gegenwärtigen Zeit des

Abfalls und der Verfolgung hält er sich um so strenger an die Richtschnur des göttlichen Worts und befiehlt sich der Schirmung und Belehrung Gottes.

[121] Erzeigt hab' ich Recht und Gerechtigkeit,
Nicht überlassen wirst du mich meinen Bedrückern.
[122] Eintritt für deinen Knecht zum Guten,
Nicht mögen bedrücken mich Uebermüthige.
[123] Es schmachten meine Augen nach deinem Heile
Und nach der Zusage deiner Gerechtigkeit.
[124] Erweis dich an deinem Knecht nach deiner Gnade,
Und deine Satzungen lehre mich.
[125] Einen Knecht hast du an mir, gib mir Verstand,
Dass ich erkenne deine Zeugnisse.
[126] Einzugreifen für Jahawâh ist an der Zeit:
Sie haben verungültigt dein Gesetz.
[127] Ebendeshalb hab' ich lieb deine Gebote
Mehr als Gold und als Feingold.
[128] Ebendeshalb heiss' ich gut alle Anordnungen von allem,
Allen Lügenpfad hass' ich.

Im Bewusstsein seines gottgemässen Verhaltens (welches sonst immer mit צֶדֶק וּמִשְׁפָּט, hier einmal umgekehrt mit משפט וָצדק bez. wird) hofft der D., dass ihn Gott sicher nicht (בַּל) seinen Bedrückern zu willkürlichem Schalten überlassen werde. Diese Hoffnung überhebt ihn aber doch nicht des Bedürfnisses und der Pflicht fortgehender Bitte, dass Jehova sich zwischen ihn und seine Feinde stellen möge; עָרַב *seq. acc.* bed. jem. bürgschaftleistend und überh. mittlerisch vertreten Iob 17, 3. Jes. 38, 14., לְטוֹב ähnlich wie לְטוֹבָה 86, 17. Neh. 5, 19: mir zum Besten, zu wahrem Frommen. Der Ausdruck der Sehnsucht nach Erlösung v. 123 lautet wie v. 81 f.; אִמְרַת צִדְקֶךָ heisst die Verheissung, die von Gottes צדק ausgeht und so wahr als Er צדיק ist nicht unerfüllt bleiben kann. Die Eine immer und immer sich wiederholende Hauptbitte des D. aber, auf die er v. 124 f. zurückkommt, geht auf immer tiefere Erkenntniss des Wortes Gottes, denn diese Erkenntniss ist an sich schon Leben und Seligkeit, und die Gegenwart fordert dringlichst dazu auf. Denn die grosse Menge (welche Subj. zu הֵפֵרוּ ist) bricht Gottes Gesetz thatsächlich und grundsätzlich, es ist also Zeit, für Jehova zu handeln und ebendazu bedarf es gründlicher sicherer Erkenntniss. Darum schliesst sich der D. mit ganzer Liebe an Gottes Gebote, sie gehen ihm über Gold und Feingold (19, 11), die er etwa durch Verläugnung gewinnen könnte. Darum nimmt er es so genau als nur möglich mit Gottes Wort, indem er כָּל־פִּקּוּדֵי כֹל alle Anordnungen aller Dinge d. i. alle göttlichen

Anordnungen, mögen sie sich beziehen auf was nur immer sie wollen, als יְשָׁרִים bekennt und beobachtet (יִשֵּׁר bekenntnissweise und thatsächlich für recht erklären) und alle lügnerische Richtung, alles Pseudojudenthum hasset. Bei dieser Auffassung lässt sich an straffem Zns. nichts vermissen. Zwar lässt sich 126ᵃ auch erklären: es ist Zeit für Jehova zu handeln d. i. dass er handle, selbstthätig, richterlich eingreife, aber dieser Ged. stände in diesem Zus. doch zu vereinsamt und gewährt für עַל־כֵּן keinen gleich passenden Anschluss. Und mit Ew. Olsh. כָּל־פִּקּוּדֶיךָ zu lesen ist unnöthig, da jene Verwendung des doppelten כל durch Num. 8, 16. Ez. 44, 30 als sprachgebrauchsgemäss verbürgt ist.

Siebzehnte Ogdoas (פ = *F*, *V*, *P*): Um so sehnsüchtiger verlangt er nach dem Lichte und der Speise des Wortes Gottes, je tiefer er sich über dessen Verächter betrübt.

[129] Fern vom Gewöhnlichen sind deine Zeugnisse,
Darum nimmt wahr sie meine Seele.
[130] Falten deine Worte sich anseinander, wird es helle,
Indem Einfältige Verstand gewinnen.
[131] Fassungsverlänglich thu' ich weit den Mund auf,
Denn nach deinen Geboten gier' ich.
[132] Füge dich zu mir und begnade mich
Nach der Berechtigung der Liebhaber deines Namens.
[133] Festige meine Schritte durch deine Aussage,
Und lass nicht herrschen über mich etwelches Unheil.
[134] Frei mache mich von Menschen-Drucke,
Und beobachten will ich deine Ordnungen.
[135] Verkläre dein Antlitz gegen deinen Knecht
Und lehre mich deine Satzungen.
[136] Fluten von Wasser rinnen nieder meine Augen
Darob dass sie nicht beobachten dein Gesetz.

Die Zeugnisse Gottes sind פְּלָאוֹת wunderbare und wunderliche (paradoxe) Dinge, erhaben über das alltägliche Leben und den gemeinen Verstand, darum — sagt der D. — nimmt meine Seele sie wahr *observat*, was hier nicht von sorgfältiger Beobachtung, sondern aufmerksamer, nach eindringendem Verständniss verlänglicher Betrachtung gemeint ist. Eröffnung, Erschliessung der Worte Gottes

[1]) Als das sogen. traditionelle Gesetz wider das wohlbegründete frühere Verbot schriftlich gemacht zu werden begann (in der Mischna), berief man sich auf v. 126 dieses Ps., indem man erklärte: „Es gibt eine Zeit, für J. zu handeln, indem man das göttliche Gesetz bricht" — eine Schriftverdrehung, welche immerhin bemerkt zu werden verdient, weil sie das hohe Alter unserer Auffassung des לַעֲשׂוֹת לה' beweist.

(פֵּתַח nur hier mit *Zere* in der Bed. *apertio* LXX δήλωσις zum Untersch. von פֶּתַח *porta*) erleuchtet, gewährt Licht, indem sie, diese Eröffnung, Einfältige (פְּתָיִים mit dopp. Jod wie Spr. 22, 3) verständig macht, wobei vorausgesetzt wird, dass Gott selbst es ist, der den Lernbegierigen die Mysterien seines Wortes entfaltet. Ein solcher Lernbegieriger ist der D.: aufgesperrten Mundes jappt er, näml. nach der Himmelsspeise solcher Aufschlüsse (vgl. 81, 11). יָאַב ist ἅπ. λεγ., wie auch תַּאַב unserem Ps. ausschliesslich eigen ist, beides sec. Bildungen von אָבָה *avere*. Die Liebe zu Gott kann ja nicht unerwidert bleiben; die Erfahrung solcher erleuchtenden fördernden Gnade ist ein denen die den Gott der Offenbarung lieben zukommendes Recht, Liebe um Liebe, Heil um Heilsverlangen ist ihre Prärogative. Auf Grund dieser verheissungsgemäss bekräftigten Wechselbez. ergehen dann die Bitten v. 133—135., zuletzt auf die Eine Hauptbitte למדני zurückkommend. אִמְרָה v. 133 ist hier nicht blos Zusage, sondern Aussage, Gottes ganzes Geheiss. כָּל־אָוֶן irgend welches Unheil bez. sich vorzugsweise auf alle Verläugnungssünde, in die er durch den äusseren Zwang der Verfolgung und inneres Weichwerden, Weichen und Wanken verfallen könnte. Denn um sich her hat er solche die Gottes Gesetz nicht beobachten. Ueber diese Abtrünnigen (עַל לֹא = עַל־אֲשֶׁר לֹא) strömen seine Augen Wasserfluten (פַּלְגֵי *fluctus* von פָּלַג wallen, fliessen [1]) nieder, יָרַד wie Thren. 3, 48 mit Acc. des Obj. nach Ges. §. 138 Anm. 2. Seine Stimmung ist nicht fühllose Selbstüberhebung, sondern jeremianische Trauer über die Verachtung Jehova's und die Selbstverderbung der Verächter.

Achtzehnte Ogdoas (צ): Gerecht und treu waltet Gott nach seinem Worte, für welches der S. deshalb eifert, obwol jung und verachtet.

137 Zu eigen hast du, Jahawâh, Gerechtigkeit,
Und gerad sind deine Gerichte.
138 Zur Pflicht gemacht hast du in Rechtlichkeit deine Zeugnisse
Und in Treue gar sehr.
139 Zernichtend wirkt auf mich mein Eifern,
Dass vergessen deiner Worte meine Dränger.
140 Zusatzfrei gediegen ist deine Aussage ganz und gar,
Und dein Knecht hat lieb sie.
141 Zwar jung bin ich und verachtet,
Doch deiner Ordnungen vergess' ich nicht.
142 Zu ewgen Zeiten ist deine Gerechtigkeit Rechtmässigkeit
Und dein Gesetz Wahrheit.

[1]) s. P. Cassel in der Luth. Zeitschr. 1859 S. 537.

[143] **Zwang und Drangsal haben mich betroffen,**
Doch deine Gebote sind mein Ergötzen.
[144] **Zu ewgen Zeiten sind Rechtmässigkeit deine Zeugnisse,**
Gib mir Verständniss, dass ich lebe.

Unnöthig ist es, 137ᵇ zn übers.: und rechtschaffen in deinen Gerichten (Hgst.); יָשָׁר ist zu מִשְׁפָּטֶיךָ (Gottes Entscheidnngen in Wort und That) cntw. ohne weitere Bed. in seiner Grundform voransgestelltes Adj. (Ges. §. 147ᵇ), oder distributiver d. i. auf das Subj. in allen seinen einzelnen Theilen bez. Sing. (§. 146, 4), oder auch substantivirtes Adj.: Gerades, wie 111, 8 Geradheit. Am sichersten lässt mans bei der erstcn der drei Möglichkeitcn bewenden, denn „v. 103 zeigt, wie frei der Verf. construirt" (Hitz.). Dagegcn sind צֶדֶק und אֱמוּנָה v. 138 solche Acc. der nähern Bestimmung; מְאֹד könnte in der Bed. nachdrücklich, ernstlichst zn צִוִּיתָ gehören, der Stellnng nach ordnet es sich aber zu ואמונה als virtuelles Adj. (wie Jes. 47, 9 u. ö.): die Forderungen des geoffenbarten Gesetzes gehen von einer Gesinnungs- und Handlnngsweise gegen die Menschen aus, welche genau und streng von seincr heiligen Liebe normirt ist (צדק) und über die Maassen tren und redlich das Beste der Menschen meint (אמונה מאד). Dieses gnte Gesetz Gottes von seinen Verfolgern missachtet zn sehen versetzt den D. in einen Eifer, der ihn zu zernichten droht (69, 10 vgl. צִמְּתַת 88, 17 *ad silentium redigere, perdere*). Gottes Selbstaussage ist ja ohne Makel nnd also nicht zn bemäkeln, sie ist gediegenes fenerbeständiges edelstes Metall (18, 31. 12, 7), darum hat er sie lieb und kehrt sich, obwohl jung (LXX νεώτερος, Vulg. *adolescentulus*) und geringgeschätzt, nicht an die Einreden seiner älteren, gelehrteren stolzen Gegner (Verhältniss der beiden Versglieder v. 141, wie v. 95 u. ö.). Die צְדָקָה Jehova's, des Gottes der Offenbarung, wird ewig צֶדֶק und sein Gesetz ewig אֱמֶת bleiben; צדקה ist hier Name der Eigenschaft und des danach geeigenschafteten Handelns, צדק des der Idee des Rechten durchaus gemässen Bestandcs. So auch v. 144: Jehova's Zengnisse sind in Ewigkeit צדק, so dass alle Creaturen ihrer Uebereinstimmung mit dem absolut Rechten die Ehre geben müssen. Immer tiefer in diese ihre Vollkommenheit einznblicken ist das wachsende Leben des Geistes. Um diesen lebendig machenden neubelebenden erfrischenden Einblick bittet der D.

Neunzehnte Ogdoas (ק = *K*, *Q*): Treue gegen Gottes Wort und Errettung nach dessen Verheissung ist der Inhalt seines unablässigen Gebetes.

[145] **Kraftvollst rufe ich: Erwidre mir;**
Jahawâh, deine Satzungen will ich wahren!

[145] **Komm mir zu Hülfe — ruf' ich zu dir —**
Und beobachten will ich deine Zeugnisse!
[147] **Kaum dass der Morgen graute, fleht' ich schon,**
Auf deine Worte harre ich.
[148] **Keine Nachtwache beginnt, der ich nicht wach zuvorkäme,**
Nachzudenken deiner Aussage.
[149] **Kunde nimm von meinem Ruf nach deiner Gnade,**
Jahawâh, deinen Rechten gemäss beleb mich.
[150] **Kommen heran Schandbarem Nachjagende,**
Fernab von deinem Gesetze tretend:
[151] **Kommst um so näher du, Jahawâh,**
Und all deine Gebote erwahren sich.
[152] **Klar ist vorlängst mir aus deinen Zeugnissen,**
Dass du zu ewigem Bestehn bestimmt sie.

Der D. erzählt, wie er bisher in unablässigem Gebet nach Erlösung gerungen. Bitte nm Gottes Heilserweisung und Angelobnng neuen Gehorsams waren die Grundtöne seines Gebets. Schon in der Morgendämmerung (נֶשֶׁף), ehe der Morgen anbrach, war er betend wach; es heisst nicht הַנֶּשֶׁף ich kam der Morgend. znvor, auch ist קִדַּמְתִּי nicht nach 88, 14 s. v. a. קדמתיך, sondern, wenn קִדֵּם nicht absol. in der Bed. früh auf sein gebrancht ist, hat man הַבֹּקֶר zu erg.: ich kam dem Morgenanbruch zuvor und schrie, anf deine Worte (Keri nach v. 81. 114.: anf dein Wort) harrte ich. Nicht allein aber, dass er dem Morgenanbrnch zuvorkam, seine Augen kamen anch den Nachtwachen znvor, indem sie nämlich von den einzelnen in ihrem Beginne (vgl. לְרֹאשׁ Thren. 2, 19) sich nicht schlafend betreffen liessen, sondern sie wachend antraten. אִמְרָה ist hier wie v. 140. 158 u. ö. Gottcs gesammtes Wort, sei es fordernd oder verheissend. In v. 149 liesse sich auch statt des Plur. (vgl. v. 156) mit LXX sing. כְּמִשְׁפָּטְךָ lesen; gemeint ist Gottes Heilsordnnng oder dessen daranf bezügliche Verfügungen, indess schreibt der Verf. den Plnr. anch sonst defcktiv (s. zu v. 37). Dem correlativen Verb. von v. 150 und 151 entspricht anch die Wortstellung. Bei קָֽרְבוּ ist mit Bezng anf קָרַב an ein feindliches Andringen, bei קָרוֹב wie 69, 19. Jes. 58, 2 an ein hülfreiches Beispringen gedacht. זִמָּה ist vom Gesetz gebrandmarkte Schandthat, רֹדְפֵי von geflissentlichem Trachten wie Hos. 12, 2. Sie sind Apostaten, Gott s Gesetz aber ist in der Gesammtheit seiner Gebote sich erwahrende Wahrheit. Und der D. hat schon lange daraus die Erkenntniss gewonnen, dass es damit nicht auf blos temporäre, sondern unbegrenzte Geltung abgesehn ist. Die Sophismen der Apostaten können ihn also nicht beirren. יְסַדְתָּם für יְסַדְתָּן wie הֵמָּה v. 111.

Zwanzigste Ogdoas: Weil Gott die seinem Wort Getreuen nicht unterliegen lassen kann, erfleht er dessen Hülfe gegen seine Verfolger.

[153] Reiss heraus mich, ansehend mein Elend,
Denn deines Gesetzes vergess' ich nicht.
[154] Rechtsbeistand sei mir und erlöse mich,
Deiner Aussage gemäss belebe neu mich.
[155] Ruchlosen ferngerückt ist Heil,
Denn um deine Satzungen kümmern sie sich nicht.
[156] Reich ist dein Erbarmen, Jahawâh,
Nach deinen Rechten belebe neu mich.
[157] Recht viel sind meiner Verfolger und Dränger,
Von deinen Zeugnissen weich' ich nicht.
[158] Richt' ich auf Treubrüchige den Blick, so ekelt mich,
Dieweil deine Aussage sie nicht achten.
[159] Rücksicht nimm, dass deine Ordnungen ich liebe,
Jahawâh, nach deiner Gnade belebe neu mich.
[160] Rechn' ich, ist deines Wortes Summa Wahrheit
Und ewig ist jeglich Recht deiner Gerechtigkeit.

Der Imper. רִיבָה ist wie 43, 1. 74, 22 Milra. Das לְ von לְאִמְרָתְךָ ist das der Bez. (hinsichtlich deiner Aussage) und zwar entw. normativer Bez. (= כאמרתך v. 58) wie Jes. 11, 3 oder causaler 25, 2. Jes. 55, 5 (wegen) Iob 42, 5 (durch). Das Präd. רָחוֹק ist in nächster noch unbestimmter Form vorausgestellt, wie viell. auch יָשָׁר v. 137. רְשָׁעִים haben wir des Akrostichs halber „Ruchlose“ übers.; eig. bez. es die Gottlosen als Ruhelose, wie בֹּגְדִים als Treulose, Bundbrüchige. Solcher ansichtig empfand er tiefen Ekel: וָאֶתְקוֹטָטָה pausaler Aorist, erg. בָּהֶם 139, 21. Ob man אֲשֶׁר *quippe qui* oder *siquidem* übers., kommt auf eins hinaus. ראשׁ v. 160 bed. die Haupt- oder Gesammtzahl. Ueberrechnet er das Wort Gottes im Einzelnen und Ganzen, so ist Wahrheit der Gesammtnenner, Wahrheit das Facit. Dreimal wiederholt sich in dieser Gruppe das flehentliche חַיֵּנִי. Der Ps. wird, je näher seinem Ende, um so dringlicher.

Einundzwanzigste Ogdoas: Mitten in Verfolgung blieb Gottes Wort seine Furcht, Freude und Liebe, der Gegenstand seines Dankens und der Grund seines Hoffens. Wir geben שׂ und שׁ durch *Sch*, weil *S* schon nicht blos für ס, sondern auch für ז hat dienen müssen. [1]

---

[1]) Während selbst in den ältesten alphabetischen Pijutim das *Sin* wohl das *Samech*, nie aber das *Schin* mitvertritt, ist es in den bibl. alphab. Stücken umgekehrt: hier fallen *Sin* und *Schin* zusammen und *Samech* ist besonders vertreten — eine zuerst von S. D. Luzzatto in seiner Einl. zum Machazor nach römischem Ritus, Livorno 1856. 8., bemerkte Erscheinung.

[161] Schuldlos verfolgen Fürsten mich,
Aber vor deinen Worten schauert mein Herz,
[162] Schweig' in Freude ob deiner Aussage,
Wie einer der grosse Beute findet.
[163] Scheinglauben hass' ich und hatte von je Abscheu daran,
Dein Gesetz hab' ich lieb,
[164] Schwinge siebenmal täglich preisend zu dir mich auf
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
[165] Schatzreich an Frieden sind Liebende dein Gesetz,
Und nichts gibts was zu Fall sie brächte.
[166] Schauend erwartungsvoll auf dein Heil, Jahawâh,
Ueb' ich aus deine Gebote.
[167] Scheu und streng hält meine Seel' über deinen Zeugnissen
Und hab sie liebgewonnen sehr.
[168] Scheu und streng halt' ich auf deine Ordnungen und Zeugnisse,
Denn all meine Wege sind dir offenbar.

Fürsten verfolgen ihn ohne triftigen Grund, aber nicht vor ihnen, sondern vor Gottes Worten (Keri wie v. 147 singul.: Gottes Worte), welche zu verläugnen das allergrösste Uebel für ihn wäre, fürchtet sich sein Herz. Es ist aber Furcht, die mit herzinniger Freude (v. 111) beisammen ist. Es ist die Freude eines durch reiche Beute sich belohnenden Kampfes (Richt. 5, 30. Jes. 9, 2). Nicht blos Morgens und Abends, nicht blos dreimal des Tages (55, 18), sondern siebenmal (שֶׁבַע wie Lev. 26, 18. Spr. 24, 16 nach Ges. §. 120, 5) d. i. immer und immer wieder, jeden Gebetstrieb wahrnehmend, dankt er Gott für sein Wort, das so gerecht entscheidende, richtig leitende, für alle die es lieben eine Quelle überschwenglichen Friedens, bei welchem man keiner Gefahr des Falles מִכְשׁוֹל ohne wirksame Gegenwirkung preisgegeben ist.[1] שִׂבֵּר *praestolari* ist ein in der jüngeren Lit. häufigeres, in der älteren seltenes exquisites Wort. Er sagt wie Jakob Gen. 49, 18 und kann so sagen, indem er rastlos der Heiligung nachjagt. Er sucht aufs gewissenhafteste Gottes Gesetz zu halten, denn sein Wandel ist ja Wandel vor Gott dem Allwissenden, dem keine Untreue verborgen bleiben kann. Von אָהֵב lautet das Fut. אֹהַב und אֱהַב Ew. §. 192[d], wie von אָחַז sowohl אֹחֵז als אֶאֱחֹז.

Zweiundzwanzigste Ogdoas (ת = *Th*): Möge Gott wie seinen Lobpreis, so dieses sein Flehen erhören und seines Knechtes, des in grosser Gefahr schwebenden Schäfleins, sich annehmen.

[169] Thronauf zu dir, Jahawâh, nahe mein Hülfschrei,
Nach deinem Worte gib Verstand mir.

---

[1]) LXX *οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον*. Johannes sagt in ähnlichem Zus. *σκάνδαλον οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ*, s. darüber Düsterdieck, Die drei joh. Briefe 1, 219—222.

[170] Thronauf zu dir komme mein Andringen,
Nach deiner Zusage rette mich.
[171] Thau des Lobes strömen meine Lippen,
Dass du deine Satzungen mich lehrest.
[172] Thut auf der Mund sich, gilts deiner Aussage,
Denn all deine Gebote sind Rechtgemässheit.
[173] Thatkräftig zeige deine Hand sich, mir zu helfen,
Denn deine Ordnungen hab' erkiest ich.
[174] Theilzuhaben an deinem Heil ersehn' ich,
Und dein Gesetz ist mein Ergötzen.
[175] Theilhaft neuen Lebens werde meine Seele zu preisen dich,
Und deine Rechte mögen mir beistehn.
[176] Thue dich zu deinem Knecht, der irre geht, wie ein verloren Schaf,
Denn deiner Gebote vergess' ich nicht.

Die Bitten חֲבִינֵנִי und הַצִּילֵנִי gehen Hand in Hand, weil der D. ein um seines Glaubens willen Verfolgter ist und ebensosehr der Glaubensstärkung und Glaubensvertiefung, als der Befreiung von dem äussern Zwange bedarf, der ihm angethan wird. Die Uebers. hat sich einige kleine Freiheiten verstattet, לְפָנֶיךָ ist ja s. v. a. vor dich, den droben Thronenden. רִנָּה ist das gellend laute, תְּחִנָּה das innige und dringliche Gebet. In v. 171 ist das Lob Gottes nicht gerade rieselndem Thau, aber doch einem von innen hervorsprudelnden Quell verglichen; עָנָה v. 172 bed. nicht geradezu besingen, was es nirgends bed., sondern anheben, anstimmen, wiederhallen wie z. B. Ex. 32, 18. Auf dankbares Lob Gottes und seines Wortes gründet der D. nach der Regel 50, 23 seine Bitte um Hülfe. Zu schätzen wissend was er hat, ist er berechtigt das Gute, das er noch nicht hat, hinzuzuerbitten und hinzuzuhoffen. Die יְשׁוּעָה, naeh der er verlangt (תָּאַב wie v. 40. 20), ist Erlösung von dieser gegenwärtigen argen Welt. In dieser ist das Leben seiner eignen Seele gefährdet; daher der Wunsch תְּחִי־נַפְשִׁי (mit Gaja). Gottes Rechte — wünscht er — mögen ihm beistehen (יַעַזְרֻנִי oder יַעְזְרֻנִי); Gottes Hand v. 173 und Gottes Wort begehrt er zum Beistand, diese beiden sind ineinander, das Wort ist das Medium seiner Hand. Nach diesem hundertfach im Ps. bezeugten Verhältniss des D. zu Gottes Wort kann es auffallen, dass er von sich sagen kann תָּעִיתִי כְּשֶׂה אֹבֵד. Er meint aber eben die Wüste dieser argen Welt, in welcher er umherirrt, verfolgt und vertrieben, ohne eine Ruhestatt zu finden. Und er kennt die menschliche Schwachheit zu gut, um nicht für sich zu fürchten, wenn dieses Irrsal immerfort währen sollte; er gleicht einem nicht sowohl verlornen, als in Gefahr des Verlorengehens, des Untergangs befindlichen Schafe (אֹבֵד sowohl verlorengehend als verloren, s. 31, 13 und

vgl. Lev. 26, 38 mit Jes. 27, 13) nnd bittet Gott, seinen Knecht zu suchen d. h. ihn dieser widrigen abstossenden Umgebung zu entrücken. Denn diese gottentfremdete Welt ist ihm fremd, er kann Gottes Gebote nicht vergessen, sein Heim ist bei Jehova und den Seinen. *Ad me veni*, betet hier Ambrosius, *quem luporum gravium vexat incursus; ad me veni quem ejectum de paradiso serpentis diri ulceris venena pertentant, quia erravi a gregibus tuis illis superioribus* (Mt. 18, 12), *nam et me ibidem collocaveras, sed ab ovilibus tuis lupus nocturnus avertit. Quaere me, inveni me, suscipe me, porta me .. veni, Domine, quia etsi erravi tamen mandata tua non sum oblitus; spem medicinae reservo.. Porta me in cruce, quae salutaris errantibus est, in qua sola requies est fatigatis, in qua sola vivent quicunque moriuntur.*

DIE FUNFZEHN STUFENLIEDER.

Ps. CXX—CXXXIV.

Alle diese Lieder haben die gemeinsame Aufschrift שִׁיר הַמַּעֲלוֹת. Die LXX übers. der nächstliegenden Wortbed. nach *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν*, Itala n. Vulg. *canticum graduum* (woher die liturgische Bezeichnung „Gradualpsalmen"). Der Sinn bleibt bei dieser Uebers. im Dnnkeln. Wenn aber Theod. übers. *ᾆσμα τῶν ἀναβάσεων*, Aq. Symm. *ᾠδὴ εἰς τὰς ἀναβάσεις* (als ob es durchweg לַמַּעֲלוֹת hiesse, wie 121, 1), so sieht das schon wie Auslegung aus. Die Väter, insbes. Theodoret und überh. die syr. Kirche, denken dabei an *τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον*. Diese Ansicht vertritt nenerdings Ew. und, wie gewöhnlich, mit nnendlicher Znversicht (Jahrb. 6, 105 f.). Er übers. „Lied der Heimzüge" und erklärt diese 15 Ps. für alte und nene Reiselieder der aus dem Exil ins Vaterland Znrückkehrenden. Das V. עָלָה ist allerdings für das Reisen nach Palästina ans dem babyl. Niederland, wie ans dem äg. Nilthalland, das übliche Wort. Und dass die Rückkehr aus dem Exil Esr. 7, 9 הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל heisst, ist verlockend. Einige dieser Ps., wie 121. 123—125. 129. 130. 132. 133., sind dieser Situation auch angemessen oder lassen sich ihr doch anpassen. Aber Ps. 120 n. 126 sind Exnlantenlieder, die noch mitten aus dem Exil herans um dessen Endschaft flehen. Ps. 122 setzt Bestand und Besuch des Tempels und der h. Stadt vorans. Diese drei Lieder passen, wenn sich auch alle andern zurechtlegen lassen, in einen Reisepsalter der heimkehrenden Exulanten ganz und gar nicht. Unbeqnem ist es anch, dass מַעֲלָה, welches an sich nur

Hinaufreise, nicht Heimreise besagt, ohne nähere Bestimmung ist, zumal dieses Wort, bei dessen Bildung die Bed. eines Etwas näher liegt, als die einer Handlung. Deutlicher schon wäre שִׁיר הָעֹלִים. Und was soll nun gar der Plural? Die Deutung desselben von den verschiedenen Zügen, in welchen die Exulanten heimkehrten, greift in zu unwahrscheinlicher Weise über den uns bekannten Sprachgebrauch hinaus.

Verhältnissmässig wahrscheinlicher ist die Bez. auf die Wallfahrtsreisen an den drei hohen Festen, nach späterem hebr. Ausdruck die שָׁלֹשׁ רְגָלִים; auch dieses von der Thora geforderte Hinaufziehn nach Jerusalem heisst allgewöhnlich עלה. So Herder Eichh. Mr. Hgst. u. A., insbes. Reuss in seiner Abh. *Chants de Pèlerinage ou petit Psautier des Pèlerins du second temple* in der *Nouvelle Revue de Théologie* I, 273—311. Er übers. *Cantiques des voyages ou* (Ps. 121) *pour les voyages.* Aber מעלה in dieser Bed. ist nicht sprachgebrauchsgemäss. Thenius, der die 15 Ps. gleichfalls als Pilgergesangbüchlein ansieht (Stud. u. Krit. 1854, 3 vgl. Lit. Centralblatt 1853 Nr. 41 und seinen deutschen Psalter 1859 S. 177 ff.), sucht deshalb dem Wort in anderer Weise gerecht zu werden. Er versteht מעלות von den verschiedenen bei den Festreisen nach dem hochgelegenen Jerusalem stattfindenden Stationen d. i. Hinaufzugs-Stufen. Von dieser Grundanschauung aus erscheinen ihm Ps. 120—122 als die Anfangslieder: Ps. 120 beim Aufbruch aus der fremden Heimath, 121 beim ersten Erblicken der heimischen Berge, 122 beim Eintritt in das h. Land (eine Ansicht, die er im deutschen Psalter wegen v. 2, den er übers.: „Einst standen auch unsere Füsse ..“, künstlich modificirt hat). Dann folgen Ps. voll von Erinnerungen und Gefühlen, welche sich um des Gottesstaates Fall und Wiederherstellung bewegen, Ps. 127 auf die glücklich überwundene Hinderung des Stadt- und Tempelbau's durch die Samaritaner bezüglich. Den Beschluss machen die Ausgangslieder Ps. 132—134, nämlich 132 auf der letzten Station vor Jerusalem beim ersten Anblicke der h. Stadt, 133 beim Einzuge in dieselbe, 134 beim Eintritt in den Tempel. Im Allgem. ist diese Hypothese ansprechend. Denn dass die Festpilger unter Gesang und Musik dahinzogen, ist aus Jes. 30, 29 ersichtlich. Noch jetzt begegnet man im h. Lande wandernden Gesellschaften, welche gemeinschaftlich singen.[1] Und von den 15 Liedern ist Ps. 122 ohne Zweifel ein Festpilgerlied, es ist aber entweder ein Scheidegruss

[1] s. Tobler, Dritte Wanderung nach Palästina (1859) S. 76: Zwischen Kalônieh und Jerusalem fand ich an Weibern, die vom Markte zurückkehrten,

an Tempel und Stadt, und Ps. 122 u. 132 verhalten sich dann nicht wie Früher und Später, oder eine Begrüssung der Stadt beim Eintritt, und dann kommt es zu frühe. Damit wird aber auch die ansprechende Uebers. „Stationenlieder“ hinfällig. Und auf die Bed. Hinaufreise = Festreise zurückgeworfen sträubt sich sowohl in Ansehung der Nominalform מעלה als des Plurals מעלות unser sprachliches Gefühl, das wir nur unterdrücken würden, wenn die Bez. der Lieder auf die Wallfahrten mehrfach so deutlich, wie in Ps. 122, ausgeprägt wäre.

Wir prüfen nun die spätere jüdische Deutung. Laut *Middoth* II, 5. *Succa* 51[b] führte aus dem Vorhof der israel. Männer (עזרת ישׂראל) in den Vorhof der Frauen (עזרת נשׁים) eine halbkreisförmige Treppe mit 15 Stufen, und auf diesen 15 Stufen, welche den 15 Stufenpsalmen entsprechen, musicirten am Abend des ersten Laubenfesttags bei der Freudenfeier des Wasserschöpfens[1] die Leviten, oberhalb welcher oben im Portale zwei Priester mit Trompeten standen. Man hat gesagt, es sei dies eine zu Gunsten der Ueberschrift שׁיר המעלות erfundene talmudische Fabel und die 15 Stufen seien aus Ez. 40, 26. 31 zusammengelesen. Diese Verdächtigung beruht aber auf Unkenntniss. Denn der Talmud sagt an jenen Stellen gar nicht, dass die 15 Ps. von den 15 Stufen den Namen haben, er sagt nicht einmal dass gerade diese Ps. auf den 15 Stufen vorgetragen worden seien, sondern er setzt die 15 Stufen mit den 15 Ps. nur in Parallele und erklärt übrigens den Namen שׁיר המעלות ganz anders, näml. aus einer Legende von David und Ahitophel *Succa* 53[a], *Maccoth* 11[a] (anders gefasst im Abschn. *Chelek* des Traktats *Sanhedrin* im jerus. Talmud), auf welche sich die targumische Ueberschrift bezieht. Diese Legende (s. Buxtorf *Lexicon talm. s.* קפא) ist abgeschmackt genug, hat aber mit den 15 Stufen nichts zu schaffen. Erst spätere jüd. Ausll. sagen, die 15 Ps. hätten von den 15 Stufen den Namen.[2] Etwas Aehnliches muss schon Hilarius gehört haben: *esse autem in*

besonderes Wohlgefallen. Sie sangen im Zuge nach dem häuslichen Heerde responsorisch.

[1]) s. meine Gesch. der jüdischen Poesie S. 193 f.

[2]) Lyra in seiner Postille und Jacob Leonitius in seiner hebr. Schrift, die er lat. *Libellus effigiei templi Salomonis* (Amsterd. 1650. 4) betitelt hat, sagen sogar, die Leviten hätten auf je einer Stufe eins der 15 Stufenlieder gesungen. Das ist vollends eigne Phantasie. Luther hat diese jüdische Ansicht verallgemeinert, denn seine Uebers. „Ein Lied im höhern Chor“ will sagen, *cantores harum odarum stetisse in loco eminentiori* (Bakius).

templo gradus quindecim historia nobis locuta est. Er hält die Nachricht für geschichtlich, meint aber die 15 Stufen hätten aus dem Priestervorhof ins Allerheiligste geführt. Da lag denn die Allegorie nahe, an welcher die kirchliche Deutung lange Gefallen gefunden: *Gesang der staffeln oder auffsteygungen*, wie Otmar Nachtgal erklärt, *die dz gemüt deren so von irdischen dingen zu Got steygen anzaygen.* Verzichten wir auf diesen *sensus anagogicus*, so wäre die Psalmüberschrift, auf die 15 Stufen bezogen, zwar an sich nicht unpassend (vgl. *Graduale* oder *Gradale* im röm. Gottesdienst von dem Responsoriengesang, welcher von den Stufen des Ambon oder des Pulpets intonirt wird), aber so äusserlich wie sonst keine. Und die Beziehung verbietet sich schon dadurch, dass jene Treppe wahrsch. erst im herodeischen Tempel und noch nicht im serubabelschen angebracht war.

Es ist Gesenius' Verdienst, den wahren Sinn der fraglichen Psalmüberschrift zuerst durchschaut zu haben, indem er seit 1812 (Hallische LZ 1812 Nr. 205) und seitdem öfter gezeigt hat, dass die 15 Lieder von ihrem stufenweise fortschreitenden Gedanken-Rhythmus den Namen haben und dass also der Name, wie Triolett in der abendländischen Poetik, sich nicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch, sondern auf den technischen Bau bezieht. Das Richtige dieser Ansicht ist bes. von de Wette gebührend gewürdigt worden, welcher unter den künstlicheren Rhythmen auch diesen Stufenrhythmus der Stufenps. aufführt, als darin bestehend, dass, wie er sagt, der Gedanke oder der Ausdruck aus dem vorhergehenden Verse im folgenden wieder aufgenommen und fortgeführt wird. Die Lieder heissen Stufenlieder als klimaktisch und zwar mittelst πλοκή (ἐπιπλοκή) d. i. Wiederaufnahme des unmittelbar vorausgegangenen Worts steigerungsweise sich fortbewegende Lieder, und sind wegen dieser gemeinsamen Eigenschaft, wie die von einer ähnlichen den Namen führenden מִכְתָּמִים, zusammengesellt. Dass diese in ein vorausgegangenes Wort einsetzende und so sich fortsetzende Gedankenbewegung auch ausserhalb dieser 15 Lieder nicht ohne Beispiel ist (Jes. 17, 12 f. 26, 5 f. und bes. im Liede Debora's Richt. 5, 3. 5. 6 u. s. w.), thut der Richtigkeit der Ansicht keinen Abbruch, und auch dies nicht, dass die πλοκή nicht überall rein durchgeführt ist — genug dass in allen diesen Psalmen (auch 125. 127. 128. 132) hervorstechende Worte und Gedanken in geflissentlicher Weise sich wiederholen und den Fortgang vermitteln, der insofern ein Stufengang ist, als das Nachfolgende auf dem Vorhergehenden fusst und von da aus höher und weiter aufsteigt. Die Uebers. wird diesen Stufengang durch

Hervorhebung der betreffenden Wörter und Worte auch für das Auge bemerklich zu machen suchen.

Es gibt auch noch andere Ansichten über שִׁיר הַמַּעֲלוֹת. Es sind aber Einfälle ohne sprachliche und sachliche Begründung, welche wir der Vergessenheit übergeben.

PSALM CXX.

Mit Absicht lässt der Sammler auf Ps. 119 gerade dieses Stufenlied folgen. Es schliesst sich eng an 119, 176 an. Der Verf. von Ps. 119., ringsum von Abfall und Verfolgung umgeben, vergleicht sich einem verlornen Schafe, welches der Hirte zu suchen und heimzuholen hat, wenn es nicht umkommen soll, und auch der Verf. von Ps. 120 ist ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων, er betet klagend um Rettung aus einer feindlichen hadersüchtigen Umgebung. *Ce psaume* — sagt Reuss — *le seul qui soit difficile à expliquer parmi ces chants de pèlerinage, peut être regardé comme l'un des plus obscurs de tout le Psautier. Les idées y sont à peine indiquées, les images sont peu transparentes et les allusions historiques sont pour nous autant d'énigmes.* Das Zeitalter des D. ist allerdings unbestimmbar und nicht einmal ob er von ausländischen Barbaren oder von seinen eignen verweltlichten Volksgenossen so endlose heimtückische Anfechtung zu erleiden hat, lässt sich entscheiden. Aber auch übrigens ist die mittlere Str. des Ps., deren Verständniss nicht eben durch genauen Einblick in die zeitgeschichtliche Lage des D. bedingt ist, so mehrdeutig, dass dieses Stufenlied mit Recht als das räthselhafteste aller gelten kann. In manchen deutschen Bibeln hat es, wie Rieger bemerkt, die Ueberschrift: Stille Thränen in Kedar.

1 Zu Jahawâh in meiner tiefen Noth
Ruf' ich und er erhört mich.
2 Jahawâh, o rette meine Seel von Lügenlippe,
Von tückischer Zunge!
3 Was soll er dir geben und was dir weiter geben,
Du tückische Zunge?
4 Pfeile eines Starken, geschärfte,
Nebst Glühkohlen von Ginster.
5 O weh mir, dass ich weile bei Moschern,
Wohne bei Gezelten Kedars.
6 Lange genug schon wohnt meine Seele
Bei Friedens-Hassern.
7 Ich bin Friede und so oft ich rede,
Sind jene auf Krieg aus.

Wenn man v. 1 auf vordem gemachte Erfahrung bez. (Hgst. Olsh.), so fällt der Ps. einheitslos anseinander, denn es ist ja eben die v. 5—7 beklagte Lage, die ihn zum Gebete (v. 1) drängen nnd die Bitte nm Rettung (v. 2) hervordrängen muss. Das Perf. ist als abstraktes Präs. zu fassen nnd das consec. Fut. als Ansdrnck der unzweifelhaft sichern Folge; אֶקְרָא würde besagen, was der D. vorhat, קֹרֵא אֲנִי das worin er begriffen ist, קָרָאתִי aber besagt was er eben hiermit thut und was also Geschehendes und Faktnm nnd Thatsache zugleich ist. Dass der historische Begriff des *fut. conv.* häufig vor dem consecutiven zurücktritt (Ges. §. 129, 2ᵃ), ist nnn schon oft genng bemerkt worden. צָרָתָה ist pathetische emphatische Form für צָרָה wie 3, 3. 44, 27. 63, 8. Jon. 2, 10. Hos. 8, 7 und die Ansdrucksweise בַּצָּרָתָה לִּי hat nnter Vermittelnng von בַּצַּר־לִי 18, 7 in der RA צַר לִי (es ist mir enge, ich befinde mich in Bedrängniss) ihren Anlass. Es folgt v. 2 die Bitte, welche der D. erhörnngsgewiss zn J. emporsendet. Die Verbindnng לָשׁוֹן רְמִיָּה ist eig. wie יַיִן תַּרְעֵלָה 60, 5 zu erkl.: Zunge, die eitel Trug, aber man sieht aus Mi. 6, 12., dass das Sprachbewusstsein רְמִיָּה (obwohl es kein *masc.* רְמִי gibt, vgl. jedoch aram. רַמַּי, רַמָּאִי) adjektivisch n. d. F. מְרִיָּה, עֲנִיָּה gefasst hat, wie es auch LXX (*ἀπὸ γλώσσης δολίας*) und Trg. übers. Da לשון Fem. ist, so liegt nichts näher, als לָךְ (*in p.* לָךְ) als Anrede des מַלְשִׁין d.i. Znngendreschers *obtrectator* zu fassen (Trg.): was bringt sie dir und was frommt sie dir, die arglistige Znnge? Die beiden Vv. gingen dann dem weiblichen Subj. in der Grundform des Masc. vorans nach Ges. §. 147ᵃ. Olsh. findet es noch natürlicher, dass Jehova angeredet werde: was gibt Dir und was bringt Dir für Nutzen eine trügerische Zunge, näml. (wie Ibn-Jachja, der ebenso erklärt, erläuternd hinzufügt) dass dn Herrschaft und Bestand solcher verlängerst? Aber, an Gott gerichtet, wäre diese Frage, abgesehen von dem ungeschickten Ausdruck, zwecklos und schier abgeschmackt, und anch, an den Verleumder gerichtet, ist sie zwischen der Bitte v. 2 und der Klage v. 5 nur erträglich, wenn man v. 4 als Antwort fasst, näml. als Angabe dessen, was die böse Znnge dem Verlenmder einbringt und zufügt. Dies zugegeben, wird man es aber ungleich wahrscheinlicher finden, dass nach Analogie der Schwnrformel כֹּה יַעֲשֶׂה־לְּךָ אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף 1 S. 3, 17. 20, 13. 25, 22. 2 S. 3, 35. Rnth 1, 17 Gott selbst Subj. ist. So Ew.: „Wie wird er (Jehova) strafen dich nnd dich züchtigen, dn trügerische Znnge, ihr scharfen Mörder-Pfeile sammt glühenden Ginster-Kohlen!“ Aber diese Uebers. ist verfehlt: נָתַן bed. nicht strafen, הוֹסִיף nicht züchtigen, גִּבּוֹר nicht den Mörder,

sondern nur etwa den Tyrannen. Und was wir v. 4 lesen, ist nicht Apposition der trügerischen Znnge, denn obwohl tief verwundende und sengende Worte recht wohl mit scharfen Pfeilen und nachhaltig brennenden Kohlen verglichen werden können, so passt doch zu Mörder-Pfeilen nnd Ginster-Kohlen in diesem bildlichen Sinne nicht das *quid dabit tibi et quid adjiciet tibi*. Nun enthält aber v. 4 wirklich ein Doppeltes: scharfe Pfeile eines Starken und daneben obendrein Glühkohlen von Genisten (*genistae*), denn dass bei solchem Kohlenfener geschärfte Pfeile gemeint seien (Olsh.), empfiehlt sich schon wegen des Ausdrncks nicht, und widerlegt sich durch Vergleichnng des nebenordnenden עִם mit jenem מַה־יִּתֵּן und מַה־יֹּסִיף. Wie lässt sich sonach v. 3 passender verstehen, als von der zwiefachen Strafe, mit welcher Jehova der bösen Znnge vergelten wird! Dann behält auch das יִתֵּן seine nächstliegende Bed.: was wird er dir geben nnd was dir zulegen, dn trügerische Zunge? Das לְךָ (לָךְ) kann nicht befremden, es ist nach 52, 6 zu erklären, die trügerische Zunge ist hier der Mensch, der sie hat nnd führt. Und die Frage, die der D., der Erhörnng seines Hülfrnfs gewiss, an die trügerische Zunge stellt, wird nnr zn dem Zwecke gestellt, um der aufgernfenen mit einem Anfluge von Sarkasmus zn hören zn geben, wessen sie zu gewärtigen hat. Die böse Zunge ist ein scharfes Schwert 57, 5., ein gespitzter Pfeil Jer. 9, 7., sie ist wie höllisches Feuer Jak. 3, 6. Dieser ihrer Artung und ihrem Gebahren 64, 4 entspricht auch die Strafe. Der גִּבּוֹר LXX δυνατός ist Gott selbst, wie *b. Erachin* 15[b] zu dieser St. bemerkt wird: אין גבור אלא הק״בה der Starke ist niemand anders als der Heilige, gebenedeit sei Er. Dieser vergilt der bösen Znnge Gleiches mit Gleichem. Pfeile und Kohlen (140, 11) erscheinen anch sonst unter seinen Strafmitteln. Sie, welche durchbohrende Pfeile schoss, wird von eines unwiderstehlich Starken geschärften Pfeilen durchbohrt; sie, welche den Nächsten in Augstglut versetzte, muss nachhaltige, sicher und qualvoll verzehrende Ginsterkohlengut erleiden, wozn dort im Talmud (wonach Trg. übers.) nicht unpassend bemerkt wird: גחלי רתמים היינו גיהנם. Die von der Geenna entzündete (Jac. 3, 6) verfällt dem Feuer der Geenna. Ebenso wird v. 3 f. von Hgst. und schon von Venema erklärt. Die LXX übers. allgemein *σὺν τοῖς ἄνθραξι τοῖς ἐρημικοῖς*, Aquila nach jüd. Trad. *ἀρκευθίναις*, aber רְתָמִ, arab. *retem*, ist Ginstergesträuch oder Pfriemeng hölz.

Da Pfeile und Ginsterglut, womit der bösen Zunge gelohnt wird, vorjetzt noch in tückischen Reden von ihr ausgehn, so schliesst sich

nun naturgemäss das tief aufseufzende אוֹיָה (nur hier) an. גּוּר wird auch sonst mit Acc. dessen, bei dem man weilt, verbunden 5, 5. Jes. 33, 14. Richt. 5, 17. Die Moscher מֶשֶׁךְ (deren Namen LXX als Appell. in der Bed. langer Dauer fasst) wohnen zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, unter ihnen und Kedarenern zugleich zu weilen ist geographisch unmöglich. Deshalb sind die beiden Volksnamen mit Saad. Amyraldus u. A. emblematisch zu verstehen von *homines similes ejusmodi barbaris et truculentis nationibus;* de Wette bemerkt ganz recht, dass wir Barbaren etwa in gleichem Zus. (freilich unpoetisch) Türken und Hottentotten nennen könnten.[1] Meschech zählt zu Magog Ez. 38, 2 und die Kedarener sind von der Erblust (Gen. 16, 12) des *bellum omnium contra omnes* besessen. Ethnographisch, wie Kn. thut (Völkertafel S. 238), lässt sich diese Stelle nicht verwerthen. Zu lange schon währt dem D. der Fremdlingsaufenthalt in so roher und händelsüchtiger Umgebung. רַבַּת bed. hier, wie 123, 4, reichlich lange, wie 65, 10. 129, 1 f. reichlich viel, über die Maassen; bes. der jüngere Sprachgebrauch (s. 2 Chr. 30, 17 f.) liebt dieses Wort. Das die Handlung auf das Subj. zurückwerfende לָהּ gibt der Aussage wie 123, 4 affektuöse Färbung. Solche Umgebung thut ihm innerlichst wehe und erhält ihn in stetem inneren Kampfe, denn, wie der h. Bernh. (*Sermo in Cant.* 48) sagt, *lilium esse inter lilia magnum non est, sed lilium inter spinas hoc vere magnum.* Er seinerseits ist Friede (vgl. Mi. 5, 4. Ps. 109, 4. 110, 3), inwiefern Friedensliebe, Friedenswilligkeit, Friedensverlangen seine ganze Seele ausfüllt; aber wenn er nur den Mund aufthut, so sind sie auf Krieg aus, so wird ihre Stimmung und ihr Verhalten sofort feindlich. Ew. construirt (nach Saadia): und ich — Frieden obwohl ich rede (§. 362^{b}), aber wenn auch כִּי (wie עַד 141, 10) diese Stellung im Satze einnehmen könnte, so doch nicht וְכִי. Man braucht auch nicht שָׁלוֹם zu אֲדַבֵּר zu ergänzen (Hitz.), sondern דַּבֵּר steht so absolut wie z. B. 39, 4. Reuss meint, der Ps. habe keinen rechten Schluss und sei, wie es scheint, verstümmelt. Aber dieser Schein des Fragmentarischen kennzeichnet auch andere Ps., wie die Asaphps. 77. 78. 81., und gerade diese schrille Dissonanz von שלום und מלחמה ist ein wirksamer Schluss. Der Hülfruf, mit welchem der Ps. anhebt, schwebt, ihre Aufhebung ersehnend und verbürgend, darüber.

---

[1]) Wenn der Ps. ein maccabäischer wäre (wie auch Reuss annimmt), so könnte man meinen מֶשֶׁךְ von מָשַׁךְ *σύρειν* spiele auf die Syrer oder auch auf die jüdischen Apostaten mit Bezug auf מָשַׁךְ עָרְלָה *ἐπισπᾶσθαι τὴν ἀκροβυστίαν* (1 Cor. 7, 18) an.

PSALM CXXI.

Dieses Eine Lied unter den 15 ist nicht שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, sondern שִׁיר לַמַּעֲלוֹת überschrieben. LXX Trg. Hier. übers., als ob sie diese Variante nicht vor sich hätten, wie anderwärts; sie ist aber alt, schon *Siphri*, einer der ältesten Midraschim aus der Schule Rabs (gest. 247), deutet sie mystisch: Lied auf die Stufen, auf welchen Gott die Gerechten in das selige Jenseits emporführt. Diejenigen, welche המעלות von den Heimzügen oder von den Wallfahrten erklären, finden mit Recht in diesem einmaligen למעלות einen ihrer Erklärung günstigen Umstand. Aber entscheidend ist er nicht. Das hervorstechendste Merkmal von Ps. 121 ist die staffelförmige Gedankenbewegung. Der Gedankenausdruck bewegt sich לַמַּעֲלוֹת stufenweise (ל = κατά, wie לַמִּשְׁפָּט Jer. 30, 11 maassweise) und die beiden Ueberschriften verhalten sich wie *Canticum graduum* und *Canticum per gradus*. Die Ansicht, dass wir ein Wanderlied vor uns haben, hat Manches für sich, jedoch spricht der Anfang, welcher auf einen festbegrenzten Gesichtskreis und also festen Wohnort schliessen lässt, eher dagegen. Mit Ps. 120 berührt sich dieser Ps. 121 durch die Losung *sursum*, womit er anhebt. Die tetrastichische Anlage ist offensichtlich.

[1] **Ich hebe meine Augen zu den Bergen:**
Von wo wird kommen meine Hülfe?
[2] **Meine Hülfe kommt von Jahawâh,**
Erschaffer Himmels und der Erde.

[3] **Er wird ja doch nicht wanken lassen deinen Fuss,**
Nicht schlummern wird dein Hüter.
[4] **Siehe nicht schlummert und nicht schläfet**
Der Hüter Israels.

[5] **Jahawâh ist dein Hüter,**
Jahawâh dein Schatten dir zur Rechten:
[6] **Tags wird die Sonne dich nicht stechen**
Und der Mond des Nachts.

[7] **Jahawâh wird dich behüten vor allem Uebel,**
Wird behüten deine Seele.
[8] **Jahawâh wird behüten deinen Ausgang und Eingang**
Von nun an und auf ewig.

Man fasse den Ps., um sich die Situation vorstellig zu machen, als Sehnsuchtslied eines Exulanten. הָרֵי יִשְׂרָאֵל ist bei Ez. die Bez. der Heimath vom mesopotamischen Flachlande aus. Nach der Gegend dieser Berge hin geht der Sehnsuchtsblick des D., wie Daniel,

die Fenster nach Jerusalem hin geöffnet, betet. Zu übers.: von wo meine Hülfe kommen wird (Lth.) ist unzulässig; מֵאַיִן ist fragend gemeint, auch Jos. 2, 4., wo die Frage eine indirekte; relativisch steht es nirgends. Der D. blickt zu jenen Bergen auf, den Bergen der Heimath, den heiligen Bergen (133, 3. 87, 1. 125, 2), indem er bei sich selber denkt: von wo wird mir Hülfe kommen und durch diesen Aufblick seinem Verlangen nach Hülfe einen festen Angpunkt gibt. Oder anch: indem er fragt, von welchem Pnnkte wohl dieser Berge die Hülfe hereinbrechen und etwa der die Freudenkunde der Erlösung bringende Bote (Nah. 2, 1. Jes. 52, 7) erscheinen wird. Bei dieser Fassung ist v. 2 weder Selbszurechtweisung noch Selbstbeantwortung, sondern Begründnng dieser Richtung, die er seinem verlänglichen Ausschaun gibt. Ebendeshalb weil seine Hülfe von (מִן) Jehova kommt, der sie auf den rechten Zeitpunkt bei sich aufspart (עִם), schaut er zn den Bergen auf, hinter welchen die irdische Offenbarungsstätte des lebendigen Gottes ist, der, weil Schöpfer Himmels und der Erden, überall hin seine Wirksamkeit erstreckt und unumschränkte Macht zu helfen besitzt. Der Redende wird nun von v. 3 an zum Angeredeten. Coccejus erklärt wie Hilarius: *Prosopopoeia est Spiritus Sancti alloquentis eum.* Einfacher schon Venena unter Anderem: *nomine Spiritus se ipse alloquitur.* Der D. tröstet sich selbst, indem er sich die in seiner Hoffnung auf Jehova enthaltenen Hoffnungen auseinanderlegt. Ew. (§. 324[b]) fasst אַל als fragendes μή: er wird doch nicht — meine ich — deinen Fuss wanken lassen? Aber dieser unbelegbaren fragenden Fassung des אַל bedarf es nicht, obwohl allerdings אַל (μή oder οὐκ ἄν) von לֹא zu unterscheiden ist. Der D. sagt zu sich selbst: er wird ja doch deinen Fuss nicht wanken lassen .. und bestätigt dann dass dies nicht geschehen werde: nein, siehe (denn) nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels. Die LXX übers. richtig: εἰς σάλον, מוֹט ist hier Subst., wie 66, 9 vgl. 55, 23, also eig.: er wird nicht hingeben (überlassen) dem Wanken deinen Fuss. נוּם und יָשֵׁן unterscheiden sich zuweilen wie leichterer und tieferer Schlaf (132, 4. Spr. 6, 4. 10. 24, 33), eig. aber bed. dieses den naturnothwendigen nächtlichen Schlaf und jenes den zufälligen aus Ermattung; so wahrsch. hier und Jes. 5, 27 (s. dazu Malbim): er schlummert nicht vor Müdigkeit ein und bedarf nicht, wie der Mensch, nächtlichen Schlafes.[1] Die Angen seiner Fürsehung schliessen sich nie. Sie stehen über Israel immer offen. Was vom שׁוֹמֵר

[1]) Im Arab. ist *wasina* vom Schlummer und ersten Schlafe üblich, und *nâma* (Fut. *janâmu*) bed. schlafen im Allgem.

יִשְׂרָאֵל gilt, zieht der D. v. 5 gläubig auf sich, den Einzelnen in Gottes Volke. Jehova ist sein Hüter, ist sein Schatten zu (ob) seiner rechten Hand, der ihn schützend und erquickend gegen Sonnenglut deckt, eig. *ad manum dexterae* (Hand der rechten Seite), עַל wie 109,6. 110,5 (vgl. bei צֵל Num. 14,9) ist veranlasst durch die Vorstellung nicht zwar überschwebender, aber deckender, drüberhin gebreiteter Obhut; die angeführten Parallelen (vgl. Iob 30, 12. Sach. 4,11. Neh. 8,4) sind der Auffassung der Rechten von der Südseite (v. Raumer, Palästina S. 18: Schutz gegen die Mittagssonne) nicht günstig. An das Bild vom Schatten schliesst sich die Tröstung v. 6. הִכָּה bed. von der Sonne: empfindlich treffen Jes. 49, 10., die Pflanze so dass sie verdorrt 102, 5., den Kopf so dass die Symptome des Sonnenstichs sich einstellen Jon. 4, 8. Die Uebertragung des הִכָּה auf den Mond ist nicht zeugmatisch. Auch die Mondstrahlen können unerträglich werden, die Augen krankhaft afficiren und, wenigstens nach noch jetzt in Aequatorialgegenden herrschender Annahme, tödtliche Hirnentzündung bewirken.[1] Von den schädlichen Einflüssen der Naturumgebung erweitert sich die Verheissung v. 7. 8 nach allen Seiten. Jehova — sagt sich der D. — wird dich behüten vor allem Uebel, welcherlei Art es auch sei und woher immer es drohe; er wird behüten אֶת־נַפְשֶׁךָ, also dich ganz ὁλόκληρον nach dem ganzen Umfange deines Selbstlebens; er wird behüten dein Aus- und Eingehn (Dt. 28, 6), also in welcher Lebenslage du dich auch befinden mögest; er wird dich behüten von anjetzt bis in Ewigkeit, also wie ausnahmslos, allseits, allüberall, so auch unbegrenzt bis ans Grab und darüber hinaus. *Custodiet ergo Dominus*, bemerkt hier Hilarius, *exitum, dum de corpore exeuntes secreti ab impiis interjecto chao quiescant. Custodiet introitum Dominus, in aeternum illud et beatum regnum introducens.* Solche Gedanken sind gestattet. Denn עוֹלָם im Munde des Glaubens ist Ewigkeit (*aeternitas* = *aeviternitas*).

---

[1] Vor vielen Jahren hörte ich einen Geistlichen diese Psalmstelle aus eigner Erfahrung erläutern: der Mondschein war bei Besteigung einer Höhe des Riesengebirges so stechend, dass man die Augen durch Schirme aus belaubten Zweigen schützen musste. Und unlängst hörte ich aus Texas, dass Schlaf im Freien bei hellem Mondschein dort häufig Schwulst des Kopfes, Irrsinn und selbst den Tod zur Folge hat. Andere Belege aus Batavia bei de W. und überh. aus dem Orient bei Ew. Dennoch verstehen manche Ausll. den Mondstich vom Nachtfrost (Hgst. u. A.), le Maistre de Sacy bemerkt: *On dit quelquefois d'un grand froid, comme d'un grand chaud, qu'il est brûlant.*

PSALM CXXII.

Sind unter הֲרָרִים 121, 1 die h. Berge des h. Landes zu verstehen, so ist klar, weshalb der Sammler dieses Stufenlied, welches mit dem Ausdruck der Freude an der Wallfahrt nach dem Hause Jehova's und also nach dem h. Berge beginnt, an das vorige angeschlossen. Es berührt sich durch seinen Friede (שלום) athmenden Inhalt aber auch nahe mit Ps. 120 und fordert zu seinem Verständniss die Voraussetzung wesentlich gleicher Lage des D. Dieser lebt fern von Jerusalem und ruft der h. Stadt in Erinnerung an die schöne Zeit, wo er als Festbesucher in ihr weilte und ihres erhebenden Anblicks genoss, innige Segensgrüsse zu. Wenn der Ps. in Ansehung des לְדָוִד für einen altdav. zu halten wäre, so würde er in die Reihe jener Ps. der absol. Verfolgungszeit gehören, welche mit Sehnsucht nach der Heimath, dem Hause Jehova's zurückblicken (23. 26. 55, 15. 61 und bes. 63 nebst 42—43 korah.). Man müsste dann das Perf. עָלוּ v 4 als Ausdruck des Gewohnten und Herkömmlichen fassen, wie Iob 1, 4. Aber der Eindruck ist ein anderer. Man sieht aus der Weise, in welcher v. 5 den voraufgehenden begründet, dass die Zeit, in welcher das noch vollzählige Reich an dem Regimente des Hauses Davids ein festes Einheitsband hatte, für den D. eine vergangene ist. Das לדוד mag also nur darin seinen Anlass haben, dass der D. sich v. 4 f. lebhaft in die davidische Zeit zurückversetzt. Dass die Festwallfahrten schon in der davidisch-salomonischen Zeit üblich waren, zeigen die Maassregeln Jerobeams, den Grotius sehr gut *clarissimum politicorum et Macchiavellistarum exemplar* nennt. Die Stierbilder in Dan und Bethel und das in einen andern Monat verlegte Laubenfest sollten den politischen Bruch befestigen, indem sie die religiöse Einheit aufhoben und das Volk vom Besuche Jerusalems entwöhnten.

Der Ps. ist hexastichisch angelegt. Dass gerade 2×12 Zeilen die Metropole des Zwölfstämmevolkes feiern, kann als bedeutsam erscheinen. In der 3. Str. wird im Ueberschwange des Gefühls das Maass des Hexastichs überschritten.

1 Ich freute mich, als man mir zurief:
Ins Haus Jahawâh's wolln wir gehen.
2 Stille standen unsere Füsse
In deinen Thoren, Jerusalem.
3 Jerusalem, o du gebaute
Wie eine Stadt, die eng verbunden traulich.

[4] Wo hinaufzogen die Stämme,
Die Stämme Jah's —
Nach der Bezeugung an Israel —
Zu danken dem Namen Jahawâh's.
[5] Denn dort waren niedergesetzt Stühle zu Gericht,
Stühle für das Haus Davids.

[6] Wünschet Jerusalem Frieden:
Wohl geh' es denen die dich lieben!
[7] Es sei Friede in deiner Ringmauer,
Wohlergehn in deinen Palästen!
[8] Um meiner Brüder und meiner Freunde willen
Will ich Frieden dir zusprechen.
[9] Um des Hauses Jahawâh's willen, unsres Gottes,
Will ich dein Bestes suchen.

Das Prät. שָׂמַחְתִּי kann ebensowohl: ich freue mich (Ew. §. 135[b]) als: ich freute mich bed.; hier entscheidet v. 2[a] für das Letztere, denn dass dort von Einigen übers. wird: *voilà donc nos pieds parvenus*, eig. *pedes nostri facti sunt stantes ad portas tuas* (so z. B. Renss), beruht auf Willkür, welche über die Syntax sich hinwegsetzt, nach welcher הָיָה mit dem Partic., zumal nach vorausgeg. Perf., imperfektische Bed. hat Gen. 39, 22. Richt. 1, 7. Iob 1, 14 (Ges. §. 134, 2[a] vgl. Roorda §. 379); höchstens könnte עֹמְדוֹת הָיוּ bed.: sie sind stehend gewesen und stehen noch (vgl. 10, 14 mit Dt. 9, 22. 24), aber „sie sind zu stehen gekommen" müsste mit עָמְדוּ (26, 12) und „sie stehen" müsste mit עֹמְדוֹת ohne הָיוּ ausgedrückt sein. Am allerverständlichsten wird der Ps., wenn wir uns unter dem D. einen der ersten Exulanten vor der chaldäischen Katastrophe Jerusalems denken, welcher, jetzt von dem Centralheiligthum der h. Stadt abgeschnitten, seiner Jugendzeit gedenkt, wo der Ruf der aufbrechenden und ihn mitnehmenden Festbesucher: „Nach dem Hause Jehova's wolln wir ziehen!" ihn mit Freude erfüllte. Die umständliche Ausdrucksweise עמדות היו besagt ohne Zweifel mehr als *stabant* oder *se sistebant*; LXX gut: ἑστῶτες ἦσαν. AE erklärt: sie standen still, gefesselt durch den staunenerregenden Anblick oder: wegen des Gedränges der Wallfahrer, welches nur langsam einzudringen verstattete. Von diesen beiden Auffassungen verdient die erstere den Vorzug: still standen unsere Füsse, wie festgebannt von dem überwältigenden herrlichen Anblick. Diese Jugenderinnerung erneuernd ruft der D. aus: Jerusalem, o du gebaute wie eine Stadt שֶׁחֻבְּרָה־לָּהּ יַחְדָּו. Die Uebers.: zu der alles sich zusammenschaart ist schon deshalb nicht wahrsch. weil man etwas dem Blicke in das Innere der Stadt sich Darstellendes erwartet. Auch liesse sich wenn das der Sinn

sein sollte (חֻבְּרָה wie נִשְׂעָרָה 50, 3 und לָּהּ wie אֶל Gen. 14, 3) statt des Passivums eher ein Reflexivum erwarten. Die frühere Uebers. Luthers: *wie eyne stad, die sich miteynander zusamen hellt* ist glücklicher als seine spätere: *eine Stad, da man zusamen komen sol.* חֻבַּר bed. zusammengefügt, eng anschliessend gemacht s. wie Ex. 28, 7. Und יַחְדָּו besagt nicht das Gleichzeitige des Aufbaus: ein harmonisches Ganzes wie aus Einem Gusse (Sforno), sondern das Trauliche (vgl. 133, 1) des Zusammenbau's, das an sich schon der Aussage einen traulichen Anstrich gebende לָּהּ noch verstärkend. Am besten Hitz.: eine Stadt, die in sich geschlossen zumal. Haus reiht sich an Haus, und Umfassungsmauern (Syr.: wie eine mauerumschlossene Stadt) einigen diese Häusermasse zu einem traulichen Ganzen, dessen Anblick dem Namen der Friedensstadt entspricht.[1] — Das Imponirende des Eindrucks wurde noch mächtig durch die Erwägung gesteigert, dass dies die Stadt ist, wo in einer Zeit, in der die Einheit des Reiches noch nicht gespalten und seine Integrität noch nicht durch Eroberer verstümmelt war, die zwölf Stämme des Gottesvolkes sich an den drei hohen Festen zusammenfanden. Der zweimalige Gebrauch des שׁ = אשׁר passt (ähnlich wie im Hohenliede) trefflich zu dem zierlichen gemüthlichen miniaturartigen Charakter dieser Stufenlieder. In שֶׁשָּׁם ist שָׁם wie Koh. 1, 7 s. v. a. שָׁמָּה, welches hinwieder in v. 5 wohl nicht mehr als ein emphatisches שָׁם ist (s. zu 76, 4). עֵדוּת ist von der göttlichen Bezeugung an Israel gemeint, dass alles Männliche dreimal im Jahre vor dem Angesichte des Herrn erscheinen soll Ex. 23, 17. 34, 23. Dt. 16, 16., wie 81, 6 von der Anordnung des Laubenfestes. Das Satzglied עֵדוּת לְיִשְׂרָאֵל mit Ew. §. 300[c] als *acc. adv.* zu fassen ist nicht schlechthin nothwendig, es kann auch eingeschaltete Apposition sein: wo hinaufzogen die Stämme, die Stämme Jah's — ein Zeugniss an Israel — lobzusagen dem Namen Jehova's. Dieses gesetzliche Herkommen wird daraus begründet, dass Jerusalem die Stadt des davidischen Königthums war. Dass der D. nicht vielmehr sagt: weil Jehova dort Wohnung gemacht hatte muss einen Grund haben. Die Einheit des Nationalheiligthums für Gesammtisrael blieb sich zwar gleich, aber das Hinaufziehn der zwölf Stämme nach Jerusalem hörte auf, seit das Haus Davids nicht mehr Gesammtisrael unter seinem Scepter einigte. Diese Begründung v. 5 scheint mir deutlich zu zeigen, dass der D. in einer Zeit schreibt, wo die Einheit des Reichs und das Regiment des Hau-

[1]) In Synagoge und Kirche ist die Deutung des v. 3 vom Parallelismus des himmlischen und irdischen Jerusalems üblich geworden.

ses Davids gebrochen war. Die RA יָשַׁב לְמִשְׁפָּט ist hier von den richterlichen Personen (vgl. 29, 10 mit 9, 5. Jes. 28, 6), welche zn Gericht sitzen, übergetragen anf die Stühle oder Throne, welche zu Gericht niedergesetzt sind nnd unbeweglich (125, 1) dastehen. Der Trg. denkt an Stühle im Tempel, näml. an den erhöhten (im zweiten Tempel auf 2 Säulen rnhenden) Sitz des Königs im Vorhof der isr. Männer beim שׁער חעלירן, aber wenn auch anznnehmen sein sollte, dass auf dieser Empore, diesem erhöhten Gestühl ansser dem Könige andere Glieder des Hanses Davids Platz nehmen dnrften, so zeigt doch hier למשפט, dass nicht an den Tempel, sondern an den Palast zn denken ist; dieser war in der Blüthezeit des davidischen Königthums auch der höchste Landesgerichtshof, der König der oberste Richter 2 S. 15, 2. 1 K. 3, 16 nnd Söhne, Brüder oder Verwandte des Königs, was hier vorausgesetzt zu sein scheint, seine Beisitzer und Räthe.

Indem der in der Fremde befindliche D. dergestalt das Bild der vaterländischen Friedensstadt sich vor die Seele stellt, das Bild der Herrlichkeit, die sie immer noch besitzt, nnd der noch viel grösseren, die sie vordem hatte, breitet er ans der Ferne in anfflammender Liebe segnend die Hände darüber und fordert alle Volksgenossen rings umher nnd allerorten auf: *apprecamini salutem Hierosolymis.* So richtig Ges. *thes.* p. 1347, denn wie שָׁאַל לוֹ לְשָׁלוֹם bed. sich nach Jemandes Wohlergehen erkundigen und ihn mit der Frage: הֲשָׁלוֹם לָךְ begrüssen (von Jerusalem Jer. 15, 5), so bed. שָׁאַל שָׁלוֹם Jemandes Wohlergehen erfragen, gern wissen mögen und gern sehen, dass es ihm wohlgeht, also von dem Wnnsche dass es ihm wohlgehe beseelt sein, syr. שׁאל שׁלמא דְ geradezu: Jemanden grüssen, denn das fragende הֲשָׁלוֹם לָךְ nnd das anwünschende שָׁלוֹם לָךְ εἰρήνη σοί (Lc. 10, 5. Joh. 20, 19 ff.) sind, wenn rechter Art, beide gleichen Quelles und Sinnes. Die von Ew. empfohlene LA אֹהֲלַיִךְ (אֳהָלַיִךְ) ist eine hier übelangebrachte Erinnernng an Iob 12, 6. Mit der Geliebten werden die Liebenden znsammengefasst, mit dem Mittelpunkt der Gemeindekreis, mit dem Hanse die Hausgenossen, mit der Mutter die Kinder. שָׁלָה alliterirt mit שָׁלוֹם; die nachdrückliche Form יִשְׁלָיוּ kommt anch sonst ausser Pansa vor (z. B. 57, 2). In v. 7 wird die Alliteration von שָׁלוֹם und שַׁלְוָה wiederanfgenommen, beide klingen mit dem Namen יְרוּשָׁלַ͏ִם (יְרוּשָׁלַיִם) zusammen. *Ad elegantiam facit*, bemerkt Venema, *perpetua vocum ad se invicem et omnium ad nomen Hierosolymae alliteratio.* Durch beides znsammen kennzeichnet sich das שִׁיר הַמַּעֲלוֹת. Wohlfahrt — rnft der D. der h. Stadt ans der Ferne

zu — sei in deiner Vormauer, Wohlergehn in deinen Palästen d. i. draussen und drinnen; חֵיל (eig. der Stadtgraben, dann überh. der Platz vor der Mauer) und אַרְמְנוֹת in Parallele wie 48, 14. Der Doppelbeweggrund so angelegentlichen Friedenswunsches ist Liebe zu den Brüdern und Liebe zum Hause Jehova's. Um der Brüder willen ist er freudig entschlossen, Frieden (d. i. was zu ihrem Frieden dient *τὰ πρὸς εἰρήνην αὐτῆς* Lc. 19, 42) von Jerusalem zu sprechen (דִּבֶּר בְּ wie 87, 3 LXX *περὶ σοῦ*, vgl. דִּבֶּר שָׁלוֹם mit אֶל und לְ Frieden zusprechen 85, 9. Est. 10, 3), um des Hauses Jehova's will er Gutes (d. i. was zu ihrem Besten gereicht) ihr erstreben, ernstlichst darauf für sie bedacht sein (wie בִּקֵּשׁ טוֹבָה לְ Neh. 2, 10 vgl. דָּרַשׁ שָׁלוֹם Jer. 29, 7).[1] Denn obwohl der D. weit weg von Jerusalem in die Ferne und Fremde (s. Ps. 120) versetzt ist, so bleibt er doch mit dem Verheissungslande als seiner Heimath und mit denen die dort noch wohnhaft sind als seinen Brüdern und Freunden in Liebe verbunden und es ist Eine heilige Stadt und Ein heiliger Tempel, wo er, wenn auch nicht leiblich gegenwärtig, doch im Geiste mit ihnen anbetet. Jerusalem ist und bleibt Gesammtisraels Herz, so gewiss als Jehova, der dort sein Haus hat, Gesammtisraels Gott. Mit Liebe zu Israel, Liebe zu Jehova verbindet sich nothwendig innige Anhänglichkeit an Jerusalem und mitfühlende Theilnahme an ihrem Geschicke.

PSALM CXXIII.

Mit dem vorigen Ps. ist dieser durch Gemeinsamkeit des Gottesnamens יהוה אלהינו verbunden. Der Anfang legt die geistliche Deutung des שיר המעלות nahe. *Ascendens*, fragt Augustin, *quo levaturus erat oculos, nisi illuc quo tendebat et ascendere desiderabat?* Alsted († 1638) gibt dem Ps. die kurze sinnige Aufschrift *oculus sperans.* Es ist ein Glaubensaufblick zu Jehova in einer Zeit zwingherrischer Bedrückung. Lyra denkt an die Zeiten des Antiochus Epiphanes, wogegen Paul von Burgos bemerkt, dass nur über Hohn

[1]) Im Anfang der berühmten Zionide Juda ha-Levi's ist dieses דרש שלום „nach dem Frieden (Heile) Jerusalems sich sehnen" das Correlat zu שאל לשלום „sie begrüssen". A. von Oettingen (Die synagogale Elegik 1853) übers.: Zion, entbietest du nicht den Gruss des Friedens den Deinen, Die im Elend gefangen nach deinem Frieden sich sehnen?! Sie, der Rest deiner Heerde, von nah und fern sie dir senden Friedensgrüsse, von West und Ost, von Norden und Süden. Nimmst du den Gruss nicht an von dem, der in Fesseln noch hoffet, Welchem die Thränen rinnen, wie Thau, der vom Hermon herabfällt, Welchen die Sehnsucht treibt, auf deinen Bergen zu weinen? S. dort die Erläuterung S. 90.

und Schmähung, nicht über blutige Verfolgung geklagt werde. Dieser Einwand ist noch keine Widerlegung. In Wahrheit aber ist die Abfassungszeit undurchschaubar.

Reuss bemerkt, dieser Ps. sei gereimt (*rimé*) wie kaum ein anderes poetisches Stück des A. T. Aber es sind nur jene Flexionsreime, welche im Thefilla-Styl sich von selbst einstellen. Was seine strophische Anlage betrifft, so theilt ihn Sommer in einen monostichischen Aufgesang und zwei Tristiche mit vorwaltendem Cäsurenschema. Wir sagen lieber: er besteht aus 7 = 4 + 3 Zeilen. Denn die Annahme eines ausserhalb der strophischen Gruppirung stehenden auftaktartigen Eingangsverses ist immer misslich.

[1] Zu dir erheb' ich meine Augen, im Himmel Thronender!
[2] Siehe wie die Augen von Knechten auf die Hand ihres Herrn,
Wie die Augen einer Magd auf die Hand ihrer Gebieterin:
So unsere Augen auf Jahawâh unsern Gott, bis er uns begnade.

[3] Begnade uns, Jahawâh, begnade uns, denn satt genug sind wir von Schmach,
[4] Genugsam satt hat unsere Seele
Den Hohn der Uebermüthigen, die Schmach von Despoten.

Alles Geschehen hienieden, aller Menschen und insbesondere der Gemeinde Geschicke liegen in der Hand des in der unnahbaren Herrlichkeit des Himmels thronenden alles beherrschenden Königs und alles entscheidenden Richters. Zu ihm empor hebt der Psalmist, zu ihm erhebt die Gemeinde, mit welcher er ihn יהוה אלהינו nennen darf, die nach einer Wandlung ihrer gegenwärtigen Drangsal ausschauenden Augen, wie die Augen von Knechten auf die Hand ihres Herrn, die Augen einer Magd auf die Hand ihrer Gebieterin gerichtet sind, denn diese Hand regiert das ganze Haus und ihrer Winke und Weisungen sind sie in gespanntester Aufmerksamkeit gewärtig. Die von Israel sind Jehova's Knechte, die Gemeinde Israel ist Jehova's Magd. In seiner Hand liegt ihre Zukunft. Endlich wird er sich der Seinen erbarmen. Darum geht ihr Sehnsuchtsblick nach Ihm hin, ohne zu ermüden, bis dass er gnädig ihre Drangsal wende. Ueber das *Chirek compaginis* von הַיֹּשְׁבִי s. zu Ps. 113, 114. אֲדוֹנֵיהֶם könnte numerischer Plur. sein (wie Jer. 27, 4), wird aber, da im Gegenbilde Jehova der Allherr gemeint ist, besser als intensiver Plur. (wie Jes. 19, 4) gefasst.

Die 2. Str. nimmt nach der Weise der Stufenlieder das יְחָנֵּנוּ wie im Echo auf. Sie beginnt mit einem dringlichen Kyrie eleison, welches dann in staffelförmig anschwellender Weise begründet wird.

Schon überreichlich ist die Gemeinde mit Schmach gesättigt. Erst heisst es רַב n. d. RA רַב לָךְ du kannst genug haben, dann רַבַּת wie 120, 6. Erst: wir, dann: unsere Seele mit eben jenem unübersetzbaren verinnerlichenden und verinnigenden לָּהּ wie 120, 6 — wahrsch. Anzeichen Eines und desselben Verf. בּוּז verstärkt sich, wie בַּז Ez. 36, 4., durch לַעַג. Der syntaktisch anomale Art. הַלַּעַג rechtfertigt sich durch die beabsichtigte Rückweisung: von diesem Spott der Uebermüthigen, s. Ew. §. 290[d] vgl. Ges. §. 110, 2[b]. Ebenso rückweisend ist auch הַבּוּז, aber da viertmalige Wiederholung des Art. unschön wäre, sagt der D. hier לגאיונים mit dem zur Umschreibung des Gen. dienenden לְ. Die Masora zählt dieses Wort unter die funfzehn כתיב חדא וקריין תרתין d. i. als eins geschriebenen und als zwei zu lesenden Wörter. Das Keri lautet näml. לְגְאֵי יוֹנִים *superbis oppressorum* (יוֹנִים *prt. Kal* wie הַיּוֹנָה Zeph. 3, 1 u. ö.). Aber abgesehen davon, dass für גְּאֵי von dem nicht vorkommenden גֶּאֶה eher גַּאֵי von גֵּאֶה zu vocalisiren wäre, erscheint diese genit. Verbindung als gesucht und inwiefern sie einen Unterschied unter den Bedrückern macht als unpassend. Der D. wollte gewiss, dass man לְגַאֲיוֹנִים als Ein Wort lese. Dieses גַּאֲיוֹן (n. d. F. רַעְיוֹן, gleichsam von גַּאֲיָה = גַּאֲוָה) ist freilich ein sonderbares Hapaxlegomenon. Schon die Alten fühlten, dass es mit diesem Worte eine eigne Bewandtniss haben müsse. Saadia erklärt לגאיונים nach dem talm. לְגְיוֹן *legio* und versteht darunter Befehlshaber über Legionen. Aber wie liesse sich im Psalter ein lateinisches und erst aus dem Lateinischen gräcisirtes Wort (λεγεών) erwarten! Dunasch ben-Labrat (um 960), der Kritiker Saadia's, meint, גאיונים sei ein zusammengesetztes Wort in der Bed. von הַגֵּאִים הַיּוֹנִים. Diese Meinung trifft nicht weit vom Ziele. Der D. hat die sonst ungebräuchliche Adjektivform גַּאֲיוֹנִים (גַּאֲיוֹנִים) gewählt, weil sie an יוֹנִים erinnert, und das soll sie, obgleich sie kein Compositum wie דִּבְיוֹנִים ist. Wäre der Ps. ein maccabäischer, was wir nicht behaupten, so läge es nahe, in לגאיונים eine Anspielung auf die Despotenherrschaft der יְוָנִים zu finden.

PSALM CXXIV.

Mit der Aussage רבת שׂבעה־לה נפשׁנו des 4. Stufenliedes deckt sich die gleichmässig geformte Aussage נחלה עבר על־נפשׁנו dieses 5[ten]; auch berühren sich beide in den sinnverwandten, seltsamen und nach einer zeitgeschichtlichen Anspielung aussehenden Nmm. גַּאֲיוֹנִים und זֵידוֹנִים. Das לְדָוִד fehlt in LXX hier wie in 122 und es stützt

sich wahrsch. nur auf das secundäre Verhältniss des Ps. zu altdavidischen, an die er in den Bildern von den ersäufenden Wassern 18, 5. 17 (vgl. 144, 7) 69, 2 f. und von dem Vöglein sich anschliesst, vgl. auch zu לוּלֵי 27, 13., zu אָדָם von feindlichen Menschen 56, 12., zu בָּלַע חַיִּים 55, 16., zu בָּרוּךְ ה׳ 28, 6. 31, 22. Die Kunst des Liedes besteht weniger in seiner strophischen Form (Schema: 4. 6. 6. 2), als darin dass, um einen Schritt vorwärts zu thun immer um einen halben Schritt rückwärts gegangen wird, d. h. in der kettenförmigen Fortbewegung mittelst *anadiplosis s. epizeuxis*. Ebendarum heisst es ein Stufenlied d. h. ein klimaktisch oder stufenförmig aufsteigendes, wie wir das Triolett ein Ringelgedicht nennen.

[1] Wär' nicht Jahawâh gewesen für uns,
Möge Israel sagen —
[2] Wär' nicht Jahawâh gewesen für uns,
Als aufstanden wider uns Menschen:

[3] Alsdann hätten lebendig sie uns verschlungen,
Als sich entflammte ihr Zorn an uns —
[4] Alsdann hätten die Wasser uns ersäuft,
Der Strom wäre übergegangen über unsere Seele —
[5] Alsdann wären übergegangen über unsere Seele
Die hochtrotzenden Wasser.

[6] Gelobt sei Jahawâh, der uns nicht hingegeben
Eine Beute ihren Zähnen!
[7] Unsre Seele ist wie ein Vogel entronnen
Aus der Vogler Strick:
Der Strick ward zersprengt
Und wir — wir entrannen.

[8] Unsere Hülfe ist im Namen Jahawâh's,
Des Erschaffers Himmels und der Erden.

Das sonst klassisch schöne Lied verräth seine jüngere Ahkunft, wenn es überh. eine Gesch. der hebr. Sprache giht, durch sein ganz eigenthümliches aramäisches Gepräge. Die meisten Ausll. übers. falsch: Wenn es nicht J. war, der für uns war. Das שׁ gehört ungeachtet der Inversion eng mit לוּלֵי zus., indem im aramaisirenden Hebräisch לוּלֵי שֶׁ *nisi* (eig. *nisi quod*) hed., wie im Aram. לְוָאי שֶׁ (דְ) *o si* (eig. *o si quod*). Auch das diesem Ps. im A. T. eigenthümliche אֲזַי ist ein Aramaismus. Es ist das nach dem Vorhilde des aram. אֱדַיִן, seiner Urform, aus der es abgekürzt ist (Ew. §. 103[e]), näher gebrachte אָז. Die ältere Sprache hedient sich, um den Nachsatz von לוּלֵי (לוּלֵא) emphatisch zu heginnen, des affirmativen כִּי Gen.

31, 42. 43, 10., hier steht אֲזַי (LXX gut *ἄρα*,[1] weil es mehr logisch als zeitlich gemeint ist) ganz wie 119, 92. Als Menschen אָדָם wider Israel sich erhoben und ihr Zorn an ihnen entbrannte, wären sie, die der feindlichen Welt gegenüber in sich selbst ohnmächtigen, lebendig verschlungen worden, wenn sie nicht Jehova für sich, wenn sie Ihn nicht auf ihrer Seite gehabt hätten. Lebendig verschlingen wird sonst vom plötzlich und gewaltsam hinraffenden Hades gesagt 55, 16. Spr. 1, 12., hier aber, wie v. 6 zeigt, von den als wilde Bestien vorgestellten Feinden. Theodoret: *οὐκ ἂν ταφῆς ἠξιώθημεν, ἀλλὰ καθάπερ ὑπὸ θηρίων ζῶντες ἂν κατεπόθημεν.* Israel war wie ein Schaf mitten unter Wölfen. In v. 4 wird die Feindesmacht, die sich über sie herwälzte, wie Jes. 8, 7 f. die assyrische, mit einem überflutenden Strome verglichen. נַחְלָה in der Bed. Strom ist *Milel*, wohl zu untersch. von demselben Worte als *Milra*, welches Erbe oder wie Jer. 14, 17 (wonach hier Trg. falsch übers.) bösartige Krankheit bez. Mit *ah* bed. נַחַל sonst nach dem Strome hin Nnm. 34, 5; Böttcher, *Collect.* p. 23 erklärt demgemäss auch hier *ad rivum:* Stromgleich wär's über unsere Seele gegangen. Aber dafür dass es nicht adv. Acc., sondern reiner Subjektsnom. ist, bürgt הַמָּוְתָה 116, 15., welches auch der in unserm so stark aramaisirenden Ps. naheliegenden Vermuthung wehrt, נַחְלָה sei in der Weise des aram. Definitivus (*st. emphaticus*) נַחְלָא „der Strom" (Roorda §. 348, 4. Ew. §. 173[h]). Indess bleibt wahrsch., dass das Aramäische auf die Wahl dieser volltönendern Form eingewirkt hat, denn auch זֵידוֹן ist aram. Adj. (Trg. Ps. 54, 5. 86, 14 für das an beiden Stellen gelesene זֵדִים) neben זֵידָן zu dem Subst. זְדוֹנָא (mit weiblicher Endung) und זֵידָנוּ = hebr. זָדוֹן. Das im hebr. Context hervorstechend auffällige Beiwort scheint zu Gunsten einer zeitgesch. Anspielung gewählt. Die LXX übers. *τὸ ὕδωρ τὸ ἀνυπόστατον* das unaufhaltsame Wasser; besser wäre *τὰ ὕδατα τὰ ὑπερήφανα*, wie ein Scholion erklärt: *τὰ ὕδατα· οἱ ὑπερήφανοι.* Nachdem die Thatsache des göttlichen Beistandes ausgesprochen, der Israel gerettet, folgt v. 6 der Dank dafür und v. 7 der Jubel der Geretteten. Die Feinde sind v. 6 von Seiten ihrer blutgierigen Tyrannei als Raubthiere gedacht, wie im B. Daniel die Weltreiche; v. 7 von Seiten ihrer hinterlistigen Verfolgungssucht als יוֹקְשִׁים. Der

[1]) Augustin, mit Recht unbefriedigt durch das *forsitan* der lat. Uebers., bemerkt: *Quod Punici dicunt iar, non lignum* (יער), *sed quando dubitant, hoc Graeci ἄρα, hoc Latini possunt vel solent dicere „Putas" cum ita loquuntur: Putas, evasi hoc? ... Et quare dicunt: Putas? Quia magnitudo periculi vix facit credibile quod evasit.*

Vogler heisst sonst יָקוּשׁ Hos. 9, 8 oder יָקוּשׁ 91, 3., hier יוֹקֵשׁ der Vogelstellende. פַּח ist das Vogelgarn oder die Vogelschlinge. נִשְׁבָּר fassen wir als durch *Rebîá* veranlasste Pausalform historisch für נִשְׁבַּר: die Schlinge ward zersprengt und wir — wir wurden frei. Hierauf folgt epiphonematisch v. 8 der auch sonst in diesen Stufenliedern (vgl. 121, 2. 134, 3) vorkommende allgemeine, hier beziehungsvolle Ged. Die Hülfe Israels steht im Namen Jehova's, des Weltschöpfers, welcher retten und verderben kann je nach dem Willen seiner Allmacht. Will die Weltmacht die Gemeinde Jehova's entweder sich conformiren oder vernichten, so rettet diese nicht Verläugnung des Namens Jehova's, sondern treues, bis zum Tode standhaftes Bekenntniss.

PSALM CXXV.

Den äussern Anlass zur Anfügung dieses Ps. an den vorigen hat das Stichwort יִשְׂרָאֵל gegeben. Auch ist die Situation dieselbe wie in Ps. 123. 124. Das Volk ist unter fremder Herrschaft. In dieser liegt ein verführerischer Anlass zum Abfall. Bereits scheiden sich Fromme und Abtrünnige. Die Treugebliebenen werden aber nicht immer geknechtet bleiben. Um Jerusalem sind Berge, aber noch mehr: Jehova umgibt sein Volk, der Felsen festester, *mons aeternus*, wie Alsted diesen Ps. überschreibt.

Die meisten Ausll. verlegen den Ps. in die ersten Jahrzehnte des neuen nachexilischen Jerusalem. „In v. 3 — bemerkt Ew. (Jahrb. 5, 177) — spricht sich die Furcht aus, durch äussern Zwang mächtiger Menschen, z. B. der damals in Palästina mächtigen Samarier und der diese unterstützenden persischen Grossen, zu irgendetwas mit der strengen Religion unverträglich Scheinendem verleitet zu werden. Nur nichts Halbes, nichts Unredliches und mit dem strengen Gewissen Unvereinbares! dies war das Gefühl jener ersten Gründer des neuen Jerusalems, und dazu stimmt auch gut der Schluss v. 4 f.“ Wir sind dieses zeitgeschichtlichen Hintergrundes nicht so gewiss, mögen aber auch nicht widersprechen.

Die stufenförmige Gedankenverkettung ist in diesem Ps. nicht so durchgeführt, wie anderwärts. Indess fehlt sie auch nicht. In der strophischen Theilung gehen wir mit Sommer S. 130 zusammen.

[1] **Die in Jahawâh vertraun sind wie der Zionsberg,**
Der nicht wankt, auf ewig sitzt er fest.
[2] **Jerusalem — Berge sind rings um sie**

Und Jahawâh rings um sein Volk
Von nunmehr und bis ewig.

[3] Denn nicht liegen bleiben wird der Bosheit Scepter
Auf dem Loose der Gerechten,
Dass nicht etwa ausstrecken die Gerechten
Nach dem Unrecht ihre Hände.

[4] O zeig dich gütig, Jahawâh, den Guten
Und Geraden in ihren Herzen.

[5] Die aber abbiegen auf ihre krummen Wege —
Die möge wegräumen Jahawâh sammt den Uebelthätern.
Friede über Israel!

Die Unerschütterlichkeit, welche die auf Jehova Vertrauenden in aller Versuchung und Anfechtung bewähren, wird mit dem Zionsberge verglichen, weil der Gott, an dem sie gläubig hangen, der auf Zion Thronende ist und also zwischen ihnen und dem Zion ein enger Zusammenhang besteht. Das Fut. יֵשֵׁב bed.: er sitzt und wird sitzen, also: er bleibt sitzen, wie 9, 8 er bleibt thronen und wie יָשְׁבוּ 122, 5 sie haben ihren Sitz oder Standort. Es sind schon Jahrtausende an dem Zion vorübergegangen und wie er eine glorreiche Vergangenheit hat ist er auch für eine glorreiche Zuknnft aufbehalten. Aeltere Ausll. meinen um der chald. und röm. Katastrophe willen den himmlischen Zion verstehen zu müssen, aber die Katastrophe traf ja nur die Bauten auf dem Berge, nicht diesen selbst, der an sich und seiner Bestimmung nach (s. Mi. 3, 12. 4, 1) unerschüttert blieb. Auch v. 2 ist ja kein anderes als das irdische Jerusalem gemeint. Die heilige Stadt hat eine natürliche Umwallung von Bergen und das heilige Volk, das darin wohnt und anbetet, hat einen noch unendlich höheren Schutz an Jehova, der es rings umgibt (s. zu 34, 8), wie etwa eine feurige Mauer (Sach. 2, 9) oder ein unüberschreitbar breiter und gewaltiger Strom (Jes. 33, 21), so dass die Weltmacht Jehova's Volk wenn auch bedrücken doch nicht unterdrücken und überwinden kann. Der Druck heidnischer Herrschaft, welcher jetzt auf dem h. Lande lastet, wird nicht ewig währen, die Dauer der Drangsal ist genau nach der Widerstandskraft der Gerechten bemessen, welche Gott durch Drangsal prüft und läutert, so aber dass er sie zugleich vor Abfall behütet: er bewährt sie nicht, ohne sie zugleich gnädiglich zu bewahren. שֵׁבֶט הָרֶשַׁע ist ohne Zweifel heidnisches Scepter, denn das Heidenthum als solches ist dem Einen Gotte und dem gottgemässen Guten entfremdetes Denken und Handeln. גּוֹרַל הַצַּדִּיקִים ist das dem Volke Gottes durch das Loos zugetheilte und seit der Einnahme und Verlosung unter Josua erblich zugehörige

Land (wie κλῆρος für κληρονομία אֲחֻזָּה und נַחֲלָה), denn הצדיקים sind die treu an der Religion der Väter festhaltenden Israeliten als die alleinberechtigten Erben. Der Gebrauch von נוּחַ in der Bed. verbleiben ist sonst nicht zu belegen; indess bed. das V. auch anderwärts sich niederlassen, um zu bleiben (vgl. Jes. 11, 2 mit Joh. 1, 32 ἔμενεν). Die LXX übers. οὐκ ἀφήσει d. i. לֹא יַנִּיחַ, הֵנִּיחַ ist das *Hi.* von נוּחַ in jener allgemeineren Bed. Nicht auf die Daner wird das Scepter heidnischer Tyrannei über dem h. Lande walten, Gott wird das nicht zulassen: damit nicht zuletzt vermöge der Macht, welche die Gewöhnung über die Menschen ausübt, auch die Gerechten sich an dem herrschenden widergöttlichen Wesen betheiligen; שָׁלַח mit בְּ der Person: sich an jem. vergreifen, mit בְּ der Sache: sich an etwas vergreifen oder auch nur (wie Iob 28, 9) Hand daran legen (בְּ statt des üblicheren עַל). עַוְלָתָה ist die einigemal mit Präpos. (80, 3) und Art. (was ihr noch mehr, als jenes, widerstrebt) verbunden vorkommende gewichtvollere Form für עַוְלָה (עוֹלָה). Auf dem Grnnde des starken Glaubens v. 1 f. und der getrosten Hoffnung v. 3 erhebt sich nun die Bitte, dass Jehova doch den Getreuen bald das ersehnte Gut der Freiheit zuwenden, die Bekenntnissscheuen und mit Abfall Umgehenden dagegen sammt den erklärt Bösen aus dem Wege räumen möge. Denn so sind v. 4 f. gemeint. טובים (in den Sprüchen parall. צדיקים 2, 20 opp. רשעים 14, 19) sind die Guten und nicht insbes. die Gütigen (inwiefern Liebe die Seele des Guten ist), sondern die dem guten Willen Gottes gemäss Rechtgläubigen und Rechthandelnden [1] oder, wie das Parallelglied erklärt (wo לִישָׁרִים wegen des determinirenden Znsatzes keines Art. bedurfte), die im Grunde ihres Herzens gerad, wie Gott es haben will, Gesinnten. Diesen erbittet der D. Gutes, näml., wie es sich aus dem Zus. näher bestimmt, Bewahrung vor Verläugnung und Befreiung aus der Knechtschaft, denen dagegen die abwendig machen oder (da הִטָּה mit dem Acc. des Weges Am. 2, 7. Spr. 17, 23 nichts anderes als beugen bed.) besser: die abbiegen (הִטָּה wie Iob 23, 11. Jes. 30, 11 [2]) auf ihre verkrümmten Pfade (vgl. Richt. 5, 6) d. i. Ab- und Irrwege (Acc. der Richtung wie Num. 22, 23 *extr.*) — denen wünscht er (ohne diesen Wunsch in Form des Gebetes oder der Imprecation zu fassen, was in diesen

[1]) Der Midrasch erinnert hier an ein talmudisches Räthsel: es kam ein Guter (Mose Ex. 2, 2) und empfing Gutes (die Thora Spr. 4, 2) von dem Guten (Gott Ps. 145, 9) für die Guten (Israel Ps. 125, 4).

[2]) Aber Ex. 23, 2 bed. לְהַטּוֹת nicht abzubiegen (Kn.), sondern zu beugen, näml. das Recht.

jüngeren hierin schon neutestamentlicheren Ps. nicht mehr so üblich ist, wie in den älteren), dass Jehova sie hinwegränmen möge (הוֹלִיךְ wie أَهلك *perire facere = perdere*) sammt den Uebelthätern d. i. den offenbaren Sündern, denen diese Lanen und Schlanen, Falschen und Zweideutigen an Gefährlichkeit für die Gemeinde um nichts nachstehn. LXX richtig: *τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς ϛραγγαλιὰς* (*A. διαπλοκάς*, *S. σκολιότητας*, *Th. διεστραμμένα*) *ἀπάξει κύριος μετὰ κτλ.* Zuletzt fasst der D. alle seine Hoffnnngen, Bitten nnd Wünsche, indem er wie priesterlich segnend seine Hände über Israel ausstreckt, in das Eine שָׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל zusammen. Er meint *τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* Gal. 6, 16., welches mit dem Namen auch das Wesen Israels hat, die ihrer patriarchalischen Wurzel wesensgleiche Gemeinde des Gottesvolkes. Auf diese rnft er segnend Frieden herab. Friede ist das Ende der Tyrannei, der Feindschaft, der Zerrissenheit, der Unruhe, der Angst; Friede ist Freiheit nnd Harmonie und Einheit und Sicherheit und Seligkeit.

PSALM CXXVI.

Mit diesem Ps., den das Stichwort צִיּוֹן mit dem vorigen verknüpft, wie diesen mit seinem Vorgänger das Stichwort יִשׂרָאֵל, verhält es sich ganz wie mit Ps. 85, der auch einerseits für die Wiederbringnng der Gefangenen Israels dankt nnd andererseits über den immer noch nicht völlig gewichenen Zorn zn klagen hat und nm nationale Wiederherstellnng bittet. Es gibt zwar Ausll., welche auch den dankenden Rückblick, mit welchem dieses Stufenlied v. 1—3., wie jener korah. Ps. v. 2—4., anhebt, in die Znkunft verlegen (unter den Uebers. conseqnenter wenigstens, als die älteren, Lth.), aber aus Gründen, die sich durch Ps. 85 widerlegen und die schon den unerbittlichen Fordernngen der Syntax gegenüber verstummen müssen. *Une fausse traduction des temps des verbes a complétement masqué le sens de ce psaume*, bemerkt Renss ganz richtig, welcher auch das Richtige trifft, indem er ihn in zwei achtzeilige Strophen absetzt, die sich freilich anch mit Sommer (S. 113) als zwei lange Vierzeiler mit Hebnng und Senknng fassen lassen, was vorzuziehn sein möchte, obschon das Cäsnrenschema (wie auch anderwärts) nicht rein durchgeführt ist. Wir wollen in der graphischen Darstellung einen Mittelweg einschlagen.

[1] **Als heimführte Jahawâh die Heimkehrenden Zions,**
War's uns wie Träumenden.

[2] **Da füllte Lachen unseren Mund**
Und unsere Zunge Jubel,
Da sagte man unter den Heiden:
„Grosses hat Jahawâh gethan an ihnen" —
[3] **Grosses hat Jahawâh gethan an uns,**
Wir wurden fröhlich.

[4] **O führe zurück, Jahawâh, unsere Weggeführten**
Wie Regenbäche in dem Südland!
[5] **Die aussäen mit Thränen,**
Werden mit Jubel ernten.
[6] **Er gehet hin und wieder unter Weinen,**
Tragend die Streu des Samens —
Kommt einher mit Jubel,
Tragend seine Garben.

Wenn man sich, um zu beweisen dass הָיִינוּ כְּחֹלְמִים *erimus quasi somniantes* bed. könne, auf Stellen wie Jes. 1, 9 (wo הָיִינוּ im Nachsatze eines condit. Vordersatzes *facti essemus* oder blos *essemus* bed.) oder auf Gen. 47, 25 (wo וְהָיִינוּ durch das vorausgegangene optat. Fut. normirt ist) oder auf andere, wo והיינו sogen. *perf. consec.* ist, beruft, so beweist dies nur, wie wenig man der hebr. Syntax mächtig ist; hier ist eine andere Uebers. als die des Hier.: *Quum converteret Dominus captivitatem Sion, facti sumus quasi somniantes* schlechterdings unmöglich. Ebenso falsch aber ists, wenn er weiter übers.: *tunc implebitur risu os nostrum*, denn zwar hat das Fut. nach אָז in zukunftgesch. Zusammenhängen wie 96, 12. Zeph. 3, 9 Futurbed., aber nachdem היינו כחלמים vergangenheitsgesch. Ton angeschlagen, hat das Fut. nach אָז immer Imperfektbed.: *tunc implebatur*, wie Ex. 15, 1. Jos. 8, 30. 1 K. 16, 21. 2 K. 15, 16. Iob 38, 21., aus welchen Stellen ersichtlich, dass ältester und jüngster Sprachgebrauch sich hierin gleich bleiben. Es sind die wieder auf vaterländischem Boden heimischen Exulanten, welche hier in die schöne Zeit zurückblicken, wo das Geschick Israels plötzlich eine andere Wendung nahm, indem Jehova jenem Cyrus, dem Sieger über Babel, das Herz lenkte, das bisher von Babel gefangen gehaltene Israel freizugeben und es in ehrenvoller Weise nach seiner Heimath zu entlassen. שִׁיבַת צִיּוֹן nach dem Vorgange von LXX τὴν αἰχμαλωσίαν Σιών zu übers. ist unnöthig. Man braucht weder anzunehmen, שִׁיבַת sei s. v. a. שְׁבִית, noch braucht man so zu lesen (Olsh.); שִׁיבָה (von שׁוּב wie קִימָה von קוּם) bed. die Rückkehr und dann die Rückkehrenden, wie שְׁבִית (שְׁבוּת) die Gefangenschaft und dann die Gefangenen, גָּלוּת die Verbannung und dann die Verbannten. Als heimbrachte Jehova die Heimziehenden Zions — will der D. sagen — waren wir wie Träu-

mende. Meint er damit: die lange siebzigjährige Leidenszeit lag hinter uns wie ein entschwnndener Traum (Jos.-Kimchi) oder: die plötzlich angebrochene Erlösnng schien nns anfangs nicht Wirklichkeit, sondern ein schöner Traum zn sein? Psychologisch ist Beides passend, aber das Letztere entspricht besser dem Ansdruck: wie Tränmende d. i. solches nicht wirklich Erlebende, sondern nnr Tränmende. Da — fährt der D. fort — füllte sich mit Lachen nnser Mund und unsere Zunge mit Jubel; der Mnnd füllt sich mit Lachen, indem der Eindrnck des mit der bisherigen Trübsal contrastirenden Glückes ihn weit aufznthun drängt, damit die Frende wie in vollem Strom ansbrechen könne;[1] die Zunge füllt sich mit Jubel, indem die jnbelvolle Stimmnng sie zn Jubelrufen drängt, die wegen des unerschöpflichen Stoffs gar kein Ende nehmen wollen. Und wie ehrfurchtgebietend stand Israel damals nnter den Völkern da, wie stannenerregend wirkte auf sie die wundersame Wandlung seines Geschickes! Selbst die Heiden bekannten, dass das Jehova's Werk sei nnd dass er Grosses an ihnen gethan (Ansdruck wie Jo. 2, 20. 1 S. 12, 24) — die herrlichen Weissagungen Jesaia's wie 45, 14. 52, 10 und anderwärts gingen in Erfüllnng. Die Gemeinde ihrerseits besiegelt jenes Bekenntniss aus Heidenmund. Das eben machte sie so fröhlich, dass Gott dnrch solche Grossthat sich zn ihr bekannte.

Bedenkt man, dass der Ps. bis hieher vom Wendepnnkt nnd Anfang der Erlösnng aus dem Exile handelt, so kann es nicht befremden, dass er nun in Bitte um Zurückführung der Gefangenen Israels übergeht; die Bitte lautet dringlich *schubáh Jahawâh* (s. zn 3, 8), das Keri (wenn überhaupt die Unterscheidung eines Chetib und Keri hier kritisch richtig ist) lautet שְׁבִיתֵנוּ von שְׁבִית Num. 21, 29 n. d. F. בְּכִית Gen. 50, 4. Die Bitte gilt der Vollendung des macht- und gnadenreich begonnenen Werkes. Die bis jetzt Znrückgekehrten sind ja im Verhältniss zum Gesammtvolke nnr wie ein kleiner Vortrab. Wie wir anderwärts lesen, dass Jernsalem sich nach seinen Kindern sehnt nnd Jehova ihr zuschwört: sie alle sollst du anthun wie Geschmeide und dir nmgürten wie eine Braut Jes. 49, 18.: so geht hier der betende D. von der Vorstellung aus, dass das h. Land nach der alten Menge seiner Bewohner sich sehnt wie der Negeb d. i. das nach der grossen Wüste der Sinaihalbinsel zu gelegene Südland (s. zn Gen. 20, 1) nach den znr Sommerszeit verschwindenden und zur Winterszeit regelmässig wiederkehrenden Regenwasserströmen

[1] s. Mehring, Seelenlehre (1857) §. 109.

lechzet. Das *tertium comparationis* in כַּאֲפִיקִים בַּנֶּגֶב ist vielfach missverstanden worden. Luther: wie du die Wasser gegen Mittag trocknest — ein unpassendes Bild für Wendung der Trübsal, da gerade diese für mittägige Gegenden mit der sommerlichen Austrocknung der Bäche anhebt. Bakius hilft nach: „ja er trocknet alle Elendsbäche, wären sie gleich noch einst so tief, wie der Wind vom Mittag“ — aber vom Mittagswind steht nichts im Texte.[1] Besser Böttcher (Aehrenlese S. 57): „Das Bild von den Rinnsalen im Negeb, welche nach der Austrocknung im Sommer durch den Winterregen sich wieder füllen, geht nicht auf Erquickung, sondern auf neuen Zufluss der Bevölkerung.“ Indess vereinigt das Bild offenbar beide Beziehungen, die des reichlichen Zuflusses und die der erquickenden neubelebenden Bewässerung. Die Hauptsache aber ist, dass, wie auch Köster bemerkt, mit der Wüste im Süden das entvölkerte Palästina verglichen wird. Demgemäss umschreibt Abraham von Zaute in seinem metrisch umgedichteten Psalter trefflich:

שׁוּבָה אֶת־שְׁבִית יַעֲקֹב הַטִּיבָה
אַרְצוֹ כַּאֲפִיקִים בְּאֶרֶץ נֶגֶב
חִישׁ מִשְּׂמֹאל מִנֶּגֶב
מִמִּזְרָח וּמִמַּעֲרָב הָשִׁיבָה
רֹעֵנוּ יְהוָֹה לְרֶבֶץ יֶשַׁע
שֶׂה אֹבֵד בְּתוֹךְ מִכְלְאוֹת הָרֶשַׁע׃

Die meisten Ausll. dagegen fassen נֶגֶב als Bild der freudenlosen Fremde (was an sich ganz passend ist Jes. 41, 17 f.) nnd erklären wie Ew.: „Solche Aufhebnng der Leiden ist für die im Elend Schmachtenden ebenso erquickend, wie wenn J. unerwartet in ein dürres Südland Wasserbäche wendet, das Oede und Todte belebend.“ Aber bei dieser Erklärung muss man שׁוּב das eine Mal in dem Sinne von wenden = wandeln, das andere Mal im Sinne von zuwenden fassen oder irgendwie anders dem unzureichenden Ausdruck nachhelfen, während wenn man nicht *converte captivitatem nostram* (wie auch Hier. nach LXX), sondern *reduc captivos nostros* übers., das vergleichende *sicut torrentes in austro* ebenso schön sich zum Obj. als zum Verbo fügt. Deshalb hat auch Ew. selbst jene zeugmatische Fassung des שׁוּבָה aufgegeben, indem er übers. (Jahrb. 5, 177): stell' uns wieder her (als ob es שׁוּבֵנוּ hiesse) wie Wasserbäche in dem

[1]) Indess umschreibt auch Menasse ben-Israel in seiner Ode über diesen Ps.: *Jam redeant plenisque viis sie agmen inundet Ut aestuosi quum flat austri spiritus, Indignata suis cohiberi flumina ripis, Vaga per agros murmurant licentia*, s. Kayserling, Romanische Poesie der Juden in Spanien (1859) S. 201.

Süden. Haben wir נגב richtig nicht vom Lande des Exils, sondern vom Lande der Verheissnng verstanden, dessen Gestalt dermalen der Verheissnng noch so unähnlich ist, so werden wir nnn auch unter denen die in Thränen säen nicht die Exulanten, sondern die bereits Heimgekehrten verstehen, die den alten heimatlichen Boden wieder bestellen und zwar mit Thränen, weil das Erdreich ansgetrocknet ist und wenig Hoffnung gibt dass der Same aufgehe. Aber dieser thränenvollen Aussaat wird eine Frendenernte folgen. Man erinnert sich dabei der Dürre nnd des Misswachses, womit die nene Colonie zur Zeit Haggai's heimgesucht ward, und des vom Proph. darauf hin, dass das Werk des Tempelbau's rüstig fortgesetzt werde, verheissenen künftigen Segens. Hier aber ist die thränenvolle Aussaat nur ein Bild der neuen Grundlegung, welche unter kümmerlichen und gedrückten Verhältnissen wirklich nicht ohne viele Thränen, wie die Esr. 3, 12 erwähnten, vor sich ging, und die Verheissung des Psalmisten deckt sich gewissermaassen mit der Verheissung des Propheten, welcher dem entmuthigend unscheinbaren neuen Tempel eine grössere Herrlichkeit in Anssicht stellt, als der salomonische hatte Hagg. 2, 1—9. Die Thräne wird sich in Jubel wandeln, indem aus der Aussaat in dürres Erdreich eine reiche Ernte sprosst, denn Gott wird die Gefangenen Israels nnd in und mit ihnen wie Regenwasserströme in sein von der Sommerhitze ausgedörrtes Land zurückführen. Der D. verfolgt das Bild noch weiter. Snbj. zu v. 6 ist der Landmann und ohne Bild jedes Mitglied der *ecclesia pressa*. Die Gerundivconstr. 6ª malt den langsamen schleichenden Gang des leidvoll in sich Gekehrten (er geht gehend nnd weinend d. i. keinen Schritt vorwärts thuend, ohne zu weinen 2 S. 3, 16 vgl. 15, 30), 6ᵇ das zweifellose Kommen und sichere Auftreten des über Erwarten Hochbeglückten (Ew. §. 280ᵇ). Jener trägt מֶשֶׁךְ הַזָּרַע den Samenzug = Samenwurf (indem מָשַׁךְ הַזֶּרַע den Samen längshin in die Furchen auswerfen bed.), dieser seine Garben, den beschämenden Ertrag (תְּבוּאָה) seiner, wie es ihm schien, aussichtslosen Anssaat. Im Hinblick auf v. 4 erinnert man sich hier an Jes. 27, 12: „Und es wird geschehn an jenem Tage: ein Getreideklopfen wird Jehova anstellen vom Schwall des Euphrat bis zum Bach Aegyptens und ihr werdet gesammelt einer zum andern, Söhne Israels.“ Aber die Vergleichung dieser Stelle ergibt für die unsre eine zu gesuchte Deutung. Wie unter der Aussaat Alles zu verstehen ist, was der Einzelne znm Baue des Reiches Gottes beiträgt, so unter den Garben die heilsame Frucht, welche, indem Gott über Bitten und Verstehen sein Gedeihen dazu gibt, daraus

hervorwächst. Ueberschwenglicher noch, als diesseits, wird diese Wandlung des Weinens in Frohlocken sich jenseits bewähren. *Quid seminabimus?* fragt Augustin und antwortet: *Opera bona, opera misericordiae semina nostra sunt.* Dieser diesseits ausgesäete thränenbefeuchtete Same wird jenseits zu selig herrlichen Garben, von denen der h. Bernhard sagt: *tam magni sunt hi manipuli, ut non possint mensurari, tam multi, ut non possint numerari, tam pretiosi, ut non possint aestimari.*

PSALM CXXVII.

Das überschriftliche לִשְׁלֹמֹה ist diesem Stufenliede nur deshalb beigeschrieben, weil man in v. 2 nicht allein eine Anspielung auf den Namen יְדִידְיָה fand, den Salomo von Nathan empfing 2 S. 12,25., sondern auch auf seine Ausstattung mit Weisheit und Reichthum im Traume zu Gibeon 1 K. 3, 5 ff., wozu noch die Mischleform des Ps. kommt, denn wie das Spruchlied, die erweiterte Form des Maschal, besteht er aus einer Doppelschnur von Sprüchen, deren Ausdruck mannigfach an das Spruchbuch erinnert (עֲצָבִים v. 2 mühsame Anstrengungen wie Spr. 5, 10; מְאַחֲרֵי wie Spr. 23, 30; בְּנֵי הַנְּעוּרִים v. 4 die im Jugendalter gezeugten Söhne wie Spr. 5, 18 אֵשֶׁת נְעוּרִים ein im Jugendalter vermähltes Weib; בַּשַּׁעַר v. 5 wie Spr. 22,22. 24,7) und welche zusammen wie die Entfaltung des Spruches 10, 22 sind: „Der Segen Jehova's, der macht reich und die Arbeit fügt nichts hinzu neben ihm.“ Man kann freilich diese Gründe auch für unmittelbare Abfassung von Salomo geltend machen, aber wahrscheinlicher ist es doch, dass das liebliche Lied nur ein Salomopsalm und kein salomonischer ist. Schon Theodoret bemerkt, von der naheliegenden Voraussetzung aus dass v. 1 auf den Tempelbau ziele, um viel besser der Ps. in die Zeit Serubabel-Josua's passe, wo der Tempelbau durch die feindlichen Nachbarvölker gefährdet war und bei der verhältnissmässig geringen Zahl der aus dem Exil Heimgekehrten eine zahlreiche Familie und besonders viele Söhne als ein doppelt und dreifach kostbarer Gottessegen erscheinen mussten. Diese Anpreisung des Segens männlicher Nachkommen ist dem Spiritualismus der meisten alten Kirchenlehrer freilich unbequem. Hilarius wendet sich widerwillig von dieser *intelligentia in se terrena et corporalis* ab. Augustin würdigt sie keines Wortes und versteht unter den *filii excussorum* (wie LXX בני הנעורים von נָעַר ἐκτινάσσειν übers.) die geistlichen Kinder der gleich abgeschossenen Pfeilen in alle Welt hinausgeschüttelten Apostel.

Der Bau dieses Stufenliedes ist tetrastichisch. Die dem Stufenliede charakteristische Gedankenbewegung springt hier in die Augen.

[1] **Wenn Jahawâh nicht baut das Haus,**
Arbeiten vergeblich daran die es bauen.
Wenn Jahawâh nicht bewacht die Stadt,
Bleibt vergeblich schlaflos wer sie bewachet.

[2] **Vergeblich ists dass ihr frühe aufsteht**
Und bis spät aufbleibt und sitzet,
Essend Brot mühvoller Arbeit —
Ebenso gibt er seinem Liebling im Schlaf.

[3] **Sieh ein Erbtheil Jahawâh's sind Söhne,**
Ein Lohn Frucht des Leibes.

[4] **Wie Pfeile in eines Helden Hand,**
Also Söhne der Jugend.

[5] **O Heil dem Manne,**
Der seinen Köcher davon voll hat:
Nicht zuschanden werden sie,
Denn sie entgegnen Feinden im Thore.

An Gottes Segen ist alles gelegen. Diesen Satz erweist der D. an Beispielen aus den gottgeordneten Lebenskreisen der Familie und des Staates. Die Herstellnng des Hauses, das uns Obdach gewährt, der Bestand der Stadt, in der wir sicher und gernhig wohnen, die Erlangung der Güter, die das Leben erhalten und verschönern, die Erzeugung und Auferziehung von Söhnen, die dem alternden Vater zur starken Stütze gereichen — alles das sind Dinge, welche von Gottes Segen abhängen, ohne dass natürliche Vorbedingnngen sie gewährleisten, kluge Anstalten sie sicherstellen, unermüdliches Arbeiten sie erzwingen, ungeduldiges Sorgen und Murren sie ertrotzen können. Mancher bant sich ein Hans, aber er kann den Bau nicht hinausführen oder er stirbt darüber, ohne es beziehen zn können, oder der Bau misslingt durch unvorhergesehene Schäden oder wird, wenn er gelingt, eine Bente gewaltsamer Zerstörung: wenn nicht Gott selbst es bauet, so mühen sich daran (עָמֵל בְּ Jon. 4, 10. Koh. 2, 21) nmsonst die es Bauenden. Manche Stadt ist wohl bestellt und scheint durch weise Vorsichtsmaassregeln vor jedem Unfall, vor Fenersbrunst und Ueberfall gesichert; aber wenn Gott selbst sie nicht hütet, so ists vergeblich dass solche, denen ihre Obhut vertraut ist, dem Schlafe entsagen und mit aller Hingabe ihres Amtes warten (שָׁקַד ein erst seit der Literatur der salomonischen Zeit häufiges Wort). Manche beeilen sich, früh aufznstehn und an die Arbeit zu kommen, und sitzen bis in die späte Nacht hinein (קוּם das Aufstehn und שֶׁבֶת nicht: das Sichsetzen, was לָשֶׁבֶת heissen würde, son-

dern das Sitzenbleiben, vgl. Jes. 5, 11) — es ist euch vergeblich — ruft ihnen der D. zu — es bringt euch doch nicht was ihr erzwingen zu können meint, ihr esst dabei doch nur Brot der Mühsale d. i. mit Müh und Noth (vgl. Gen. 3, 17 בְּעִצָּבוֹן) erschwungenes: כֵּן ebenso gut und reichlich (virtuelles Obj. wie 1 S. 23, 17), wie ihrs nur immer durch mühe- und sorgenvolle Anstrengungen zu erschwingen vermöget, gibts Gott seinem Geminnten (60, 7 und zuerst von Benjamin Dt. 33, 12) שֵׁנָא [1] (= שֵׁנָה) schlafweise (adv. Acc.) d. i. so ganz ohne sein Zuthun, wie dem Adam das Weib (s. meine Genesis S. 159 f.), bei gänzlichem Verzicht auf unruhiges Selbstwirken, im Stande selbstloser Entäusserung und anspruchsloser gelassener Hingabe an Ihn. Böttcher (*de inferis* p. 206) fasst כֵּן im Sinne von „so = ohne Weiteres“; diesen Sinn hat כן allerdings zuweilen, aber hier liegt, was dieses mit entsprechender Geberde gesprochene כן besagen würde, in שׁנא. [2] Mit הִנֵּה wird auf ein viertes und besonders augenfälliges Beispiel für den Satz, dass alles an Gottes Segen liegt, hingewiesen (Hgst.). „Dass einem Ehepaar Söhne geboren werden — sagt hier Bakius — liegts nicht blos an Gottes Segen? Dass sie künftig wohlgerathen und den Eltern zur Hand gehen, wie die Pfeile dem Starken zum Griff im Köcher bereit sind, liegts nicht blos an Gottes Segen? Das muss jedermann gestehen, *ergo* sind die Kinder Predigten von Gottes Providenz, ohne dieselbe würde keine Mutter schwanger, kein Kind zur Welt jemaln geboren, noch wohl auferzogen und fortgebracht werden, Gott muss da allein alles versorgen, bestellen, segnen und benedeyen“. Neben בָּנִים gestattet פְּרִי הַבֶּטֶן (Gen. 30, 2. Dt. 7, 13) auch Töchter einzuschliessen. Mit שָׂכָר (viell. auf Gen. 30, 18 anspielend) verhält sichs wie mit נַחֲלַת. Wie hier dieses das Erbtheil nicht nach erbrechtlichem Anspruch, sondern nach dem freien Willen des Gebers bez., so jenes nicht den Lohn, der pflichtschuldig ausgezahlt, sondern die Belohnung, die nach freiem Ermessen ertheilt und zwar verheissungsgemäss erwartet, aber keinesfalls gefordert werden kann. Söhne sind eine Segensgabe von oben. Sie sind, zumal wenn aus jugendlicher Ehe entsprossen (*opp.* בֶּן־זְקֻנִים Gen. 37, 3. 44, 20) und demgemäss selber kräftig (Gen. 49, 3) und zur Zeit wo der Vater altert in der Blüthe ihrer Jahre stehend, gleich

[1]) Die Väter verstehen den Schlummer, welcher der Auferstehung vorausgeht, und ebenso der Midrasch, welcher danach das א erklärt: Einen Schlaf, auf den ein Erwachen zu ewigem Leben folgt. Sie alle fassen שנא wie LXX als Obj. des יתן.

[2]) Ich erkläre כֵּן Num. 13, 33 so = winzig, כְּמוֹ־כֵן Jes. 51, 6 wie so = wie nichts, לֹא־כֵן 2 S. 23, 5. Iob 9, 35 nicht so = nicht gering, vgl. oben S. 142.

Pfeilen in Helden-Hand — eine Vergleichung, welche dem D. Zeitverhältnisse nahe legten, in denen neben der Kelle das Schwert geführt und das Werk der nationalen Wiederherstellung Schritt um Schritt gegen offne Feinde, neidische Nachharn nnd falsche Brüder vertheidigt werden musste. Pfeile im Köcher genügten da nicht, man mnsste sie nicht blos zur Hand, sondern בְּיָד in der Hand haben, um sie auflegen und sich wehren zu können. Welch ein Schatz war in einer solchen Zeit stets nothwendiger Kampfbereitschaft der Schutz nnd Trutz, den jugendkräftige Söhne dem älteren Vater nnd schwächeren Familiengliedern gewährten. Glückselig der Mann — ruft der D. aus — der solcher Pfeile seinen Köcher d. i. sein Hans voll hat, um die Feinde mit so vielen Pfeilen als ehen noth thut bedienen zn können. Der Vater nnd eine solche ihn nmgebende Söhne-Schaar (wie auch Stier nach AE den Subjektsbegriff fasst) bilden eine nicht zn durchbrechende Phalanx. Gilt es mit Feinden im Thore zu reden d. i. ihnen freimüthig ihr Unrecht vorzuhalten oder ihre nngerechte Anklage ahzuwehren — sie werden nicht zuschanden.[1] Ges. im *thes.* fasst nach dem Vorgange Ibn-Jachja's דִּבֵּר in derselhen Bed. wie 2 Chr. 22, 10 verderben (wov. דֶּבֶר die Pest) — eine Bed. von welcher die Bed. hinterrücks (hinterlistig) handeln (znsammenh. mit דְּבִיר 28, 2., s. daselbst) als eine dritte und die Bed. führen *agere* (Hi. *cogere*) als eine vierte zu nnterscheiden ist. Man hat dann zu übers.: sie werden nicht zuschanden, sondern (*imo*) verderhen die Feinde im Thore, wofür Stellen wie Gen. 22, 17. 24, 60. Richt. 5, 8 sich anführen lassen. Aher zu dieser seltnen Bed. des דִּבֵּר zu greifen ist nnnöthig und לֹא־יֵבֹשׁוּ ist der folg. Vorstellung eines Rechtsstreits günstig. Anch hei dieser kann כִּי *imo* bed.: sie werden nicht zuschanden, nicht eingeschüchtert, entmuthigt, entwaffnet — nein, sie wissen zu reden mit Feinden im Thore, sie können ihnen mit der Sprache rückhaltloser Worte nnd, wo nöthig, auch nachdrücklicher That entgegentreten. Ungerechte Richter, boshafte Verkläger, falsche Zeugen ziehen sich vor einer so wehrhaften Familie scheu znrück. Das Gegentheil lesen wir Iob 5, 4 von Söhnen, auf welchen der Fluch ihrer Väter ruht.

---

[1]) Mit Bezug auf diese Psalmstelle *non confundetur cum loquetur inimicis suis in porta* entschied sich Friedrich der Sanftmüthige 1445 für *Porta* d. i. Schulpforta bei Naumburg als Zusammenkunftsort mit seinem Bruder Wilhelm zur Schlichtung der Erbstreitigkeiten, welche sie unter die Waffen gerufen hatten. *Quae historia,* sagt Bakius, der sie ausführlich erzählt, *hunc Psalmum eo cariorem nobis reddere et debet et potest.*

PSALM CXXVIII.

Wie Ps. 127 an 126 angeschlossen ist, weil die Thatsache, dass Israel dergestalt von der Erlösung überrascht ward dass es zn träumen meinte (כְּחֹלְמִים), ihre Erklärung in der allgemeinen Wahrheit findet, dass Gott dem den er liebt im Schlafe (שֵׁנָא) bescheert was Andere durch Abmühn bei Tag und Nacht nicht zn erschwingen vermögen: so folgt Ps. 128 auf 127 ans gleichem Grunde wie Ps. 2 anf 1, es sind beidemal Psalmen znsammengestellt, deren einer mit אַשְׁרֵי beginnt und einer mit אַשְׁרֵי schliesst.[1] Uebrigens ergänzen sich Ps. 128 nnd 127. Sie verhalten sich zn einander ähnlich wie die Gleichnisse vom Schatz im Acker und der Einen Perle. In jenem erscheint das Himmelreich als ein Geschenk freier entgegenkommender Gnade, denn der Mensch findet was er nicht gesncht hat; in diesem als die letzte und vollkommene Befriedigung alles menschlichen Snchens und Sehnens, denn der Kaufmann sucht Perlen und findet da die Eine ohne Gleichen. So wird was den Menschen beglückt in Ps. 127 als Segensgabe nnd in Ps. 128 als Segenslohn dargestellt, indem hier was in dem שָׂכָר 127, 3 sich flüchtig andeutet zur Entfaltung kommt. Dort erscheint es als Geschenk der Gnade im Gegensatz zu gottentfremdetem menschlichem Selbstwirken, hier als Frucht des *ora et labora.*

Der Ps. beginnt mit zwei geflügelten Tetrastichen nnd darauf folgt ein Siebent von Zeilen, welches sich in kein ebenmässiges Verhältniss zu jenem strophischen Anfang bringen lässt.

[1] **G l ü c k l i c h jeder, der fürchtet Jahawâh,**
Der in seinen Wegen gehet.
[2] **Deiner Hände Arbeit wird traun! dich nähren,**
G l ü c k l i c h bist du und wohl ist dir.

[3] **Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock**
Im Innern deines Hauses,
Deine Kinder wie Setzreise von Oliven
Rings um deinen Tisch.

[4] **Sieh traun also wird g e s e g n e t der Mann,**
Der fürchtet Jahawâh.
[5] **Es s e g n e dich Jahawâh aus Zion,**
Und s c h a u e das Wohl Jerusalems
Alle Tage deines Lebens

[1]) Ew. hält beide Ps. für Tischlieder, Ps. 128 wegen v. 3b, 127 wegen des כֵּן, womit der Hausvater, mit den Seinigen am Tische sitzend, auf den Segen des Tisches hinweise.

[6] **Und schaue Kinder deiner Kinder —**
Friede über Israel.

Das כִּי v. 2 bed. weder denn (Ges.: *labore enim*, A. *κόπον τῶν ταρσῶν σου ὅτι φάγεσαι*) noch wenn (Olsh.: wenn du die Früchte deines Fleisses geniessest, S. *κόπον χειρῶν σου ἐσθίων*), es ist das affirmative, welches zuweilen so mitten in den Satz hineingesetzt wird 118, 10—12. Gen. 18, 20 (s. dort meinen Comm.). Das Erste, worin der Segenslohn des Gottesfürchtigen besteht, ist dies, dass er das Erarbeitete seiner Hände isst (LXX *τοὺς καρποὺς τῶν πόνων* oder n. a. LA *τοὺς πόνους τῶν καρπῶν, καρπός* in letzterem Falle für כַּף wie Spr. 31, 20 für יָד [1]) — ein Glück, welches so gross ist, dass der D. demjenigen, der sich dessen erfreut, nicht allein אַשְׁרֶיךָ, sondern als einem Hochbeglückten auch noch טוֹב לָךְ (nach 119, 71: *bonum s. bene est tibi*) zuruft. Durch eigne Arbeit sich zu nähren ist eine Pflicht, welcher selbst ein Paulus sich nicht entziehen wollte: *γινώσκετε ὅτι ταῖς χρείαις μου καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται* (Act. 20, 34), und so sich selber nähren zu können ist ein Glück, denn wer es kann macht sich Andern nützlich und doch auch von ihnen unabhängig, er isst das Segensbrot Gottes, welches süsser ist als das Gnadenbrot der Menschen. In nahem Zns. damit steht das v. 3 dem Gottesfürchtigen zugesprochene Glück eines in sich befriedigten Hauses, eines lieblichen und stillen und hoffnungsreichen Familienlebens. „Dein Weib (אֶשְׁתְּךָ nur hier für אִשְׁתְּךָ) ist wie ein fruchtbringender Weinstock“; פֹּרִיָּה für פֹּרָה wie בּוֹכִיָּה Thren. 1, 16 für בּוֹכָה Ew. §. 189[e]. Das Bild des Weinstocks, welcher überhaupt das heilsgeschichtlich höchstgestellte aller Gewächse ist,[2] eignet sich trefflich für das Weib, welche ein Absenker des Mannes ist und des männlichen Haltes bedarf wie die Rebe eines Stabes oder einer Hauswand (*pergula*); mit den Trauben werden Hohesl. 7, 9 des Weibes Brüste, hier die Kinder die sie austrägt und gebiert, zugleich aber wohl alle herzerfreuende Bethätigungen edler Weiblichkeit [3] verglichen. Das örtliche בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ gehört nicht zu der Vergleichung,

---

[1]) Dass *τῶν κάρπων* der LXX von den Händen gemeint ist, bemerkt Theodoret und auch Didymus (bei Rosenmüller): *καρποὺς φησὶ νῦν ὡς ἀπὸ μέρους τὰς χεῖρας* (d. i. *per synecdochen partis pro toto*), *τουτέστι τῶν πρακτικῶν σου δυνάμεων φάγεσαι τοὺς πόνους*.

[2]) s. Zöckler, Naturtheologie I, 532.

[3]) In zarter Rücksicht auf die Kinderlose oder die nur mit wenigen Kindern Gesegnete erklärt Vincentius Ciconia von Verona (*Enarrationes in Psalmos, Patavii* 1567. 4): ***Rami et pampini optimae sunt mulieris actiones et egregii mores, folia sensata verba, flores vitae exempla, fructus integerrima ac sanctissima opera.***

wie Kimchi meint, welcher an einen vom Zimmer aus ins Freie hinausrankenden Weinstock denkt; es ist der Winkel (יַרְכְּתֵי dinglich und künstlich s. v. a. natürlich יַרְכֵי) d. i. Hintergrund, die Zurückgezogenheit des Hauses gemeint, wo die draussen nicht viel sichtbare Hausfrau ein ganz und gar in dem Glücke ihres Mannes und ihrer Familie aufgehendes Stillleben führt. Die von so edler Rebe stammenden Kinder werden, wenn sie rings um die Speisetafel der Familie aufgepflanzt sind, mit Oliven-Setzlingen (שָׁתַל einsetzen d. i. pflanzen, wov. talm. שַׁתָּל der Pflanzer), mit abgesenkten jungen Oelbäumchen verglichen. So frisch sind sie, wie diese mit ihrem immergrünen Laube, so vielverheissend.

Auf dieses holdselige Familiengemälde zurückweisend fährt der D. fort: siehe denn also = siehe so wird wirklich gesegnet ein Mann, welcher Jehova fürchtet; man sieht hier, wie כִּי von der begründenden Bedeutung aus zur affirmativen gelangt: es begründet das הִנֵּה oder, was dasselbe, es bestätigt die Wirklichkeit des Thatbestandes, worauf dieses hinweist. Dann wird wieder, wie von v. 1 aus, in Anrede des Gottesfürchtigen übergegangen. Auf das verheissende Fut. folgen Imperative, welche den Gottesfürchtigen gleich zu dem auffordern, was ihm verheissungsgemäss nicht entstehn kann, sondern sicher bevorsteht. Aller Segen des Einzelnen kommt aus Zion (134,3. 20,3) von dem Gotte des Heils, der da Wohnung gemacht hat, und vollendet sich dadurch, dass der Einzelne das Wohlergehen der h. Stadt und der Gesammtgemeinde, deren Centrum sie ist, miterlebt. Denn Jerusalem ist das heilsgeschichtliche *A* und *Ω*. Ein neutest. Lied würde hier die Aussicht auf das jenseitige Jerusalem öffnen. Aber der dem A. T. aufgeprägte Charakter der Diesseitigkeit lässt das nicht zu. Die Verheissung lautet nur auf diesseitige Theilnahme am Wohle Jerusalems (Sach. 8, 15) und langes Fortleben in Kindeskindern, und ruft in diesem Sinne auf Israel in allen seinen Gliedern und aller Orten und aller Zeiten fürbittend Frieden hernieder. Jedoch drängt die Verheissung, die nicht unerfüllt bleiben kann, von selbst zur Durchbrechung ihrer Schranke. *Si hoc te vivo non contingat,* sagt auch Kimchi, *te conditor orbis vitae restituet tunc cum mortuis justis qui vivificabuntur et videbis pacem super Israel* (wobei שָׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל nicht als Interjektionalsatz für sich, wie 125, 5, sondern falsch als Obj. zu וּרְאֵה gefasst ist).

PSALM CXXIX.

Wie auf Ps. 124 mit יאמר־נא ישׂראל Ps. 125 mit שלום על־ישׂראל folgte, so folgt auf Ps. 128 mit שלום על־ישׂראל Ps. 129 mit יאמר־נא ישׂראל; der von uns angenommene Grund der Aneinanderreihung bestätigt sich also durch wechselseitige Probe. Mit Ps. 124 hat dieser Ps. 129 nicht allein das auffordernde יאמר־נא ישׂראל gemein, sondern auch bei aller sonstigen Klassicität der Form den an nicht vielen, aber einigen Merkmalen augenfälligen aramaisirenden Anstrich. Auch bestehen beide Ps. aus je 18 Zeilen, der unsere hier aus 3 Hexastichen, der 124. aus 2 Hexastichen und 4 + 2 Zeilen, einem auf Anfang und Schluss vertheilten Hexastich. Die Einheit des Verf. beider ist also so verbürgt als möglich.

[1] Höchlich haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Möge Israel sagen —
[2] Höchlich haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Haben doch nicht übermocht mich.
[3] Auf meinem Rücken pflügten Pflüger,
Haben lang gezogen ihre Furchen.

[4] Jahawâh ist gerecht:
Er hat zerhaun der Frevler Strick.
[5] Zuschanden müssen werden und rückwärts weichen
Alle Hasser Zions.
[6] Sie müssen werden wie Gras von Dächern,
Welches, ehe man's ausreisst, vordorret —

[7] Womit seine Hand kein Schnitter füllt
Und seinen Arm kein Garbenbinder,
[8] Und nicht sagen die vorübergehen:
Der Segen Jahawah's werde euch,
Wir segnen euch
Im Namen Jahawâh's!

Dankbar soll Israel bekennen, dass, wie viel und wie sehr es auch bedrängt ward, doch von seinen Drängern nicht übermocht worden ist. In רַבַּת liegt beides: das „viel“ und „sehr“. Dieses רַבַּת kommt neben רַבָּה schon in dav. Ps. vor 65, 10. 62, 3., aber erst in der nachexil. Sprache wird es ganz gewöhnlich 120, 6. 123, 4. 2 Chr. 30, 18., syr. *rebath*. Mit מִנְּעוּרָי wird in die Zeit des äg. Druckes zurückgeblickt, denn die Zeit des äg. Aufenthalts war die Jugendzeit Israels Hos. 2, 17. 11, 1. Jer. 2, 2. Ez. 23, 3. Der Vordersatz 1ª wiederholt sich in kettenförmiger Anknüpfung, um den Ged. zu vollenden, denn die Pointe ist 2ᵇ, wo גַּם wie sonst בְּכָל־זֹאת in der Bed. gleichwohl ὅμως gebraucht ist, vgl. 119, 24. Ez. 16, 28. Koh. 6, 7.

Ew. §. 354[a]. Richtig Bakius: „sie haben mich doch nicht übermocht, sie haben mir dennoch nicht beykommen können, sie haben mich gleichwol müssen fahren lassen, hätte sie der Zorn gleich toll gemachet.“ Dieser Ged. beherrscht das Hexastich rückwärts und vorwärts. Obwohl sie viel nnd sehr mich drängten, sind sie doch nicht mein mächtig worden (Constr. wie Num. 13, 30 u. ö.); sie sind mein nicht mächtig worden, obwohl auf meinem Rücken Pflüger pflügten. Sonst finden sich die bildlichen Aussagen, dass die Feinde Israel überfuhren 66, 12 oder über dessen Rücken hinschritten Jes. 51, 23.; beide sind hier überboten: mitleid- und rücksichtslos misshandelten sie den dargestreckten Rücken des in Unterwürfigkeit gehaltenen Volkes, als ob er fühlloser Ackerboden wäre und zogen, ohne ihrer Grausamkeit Einhalt zu tbun und ibrer Ansbeutung des geknechteten Volkes und Landes eine Grenze zu setzen, langhin ihre Furchen לְמַעֲנוֹתָם oder nach dem Keri לְמַעֲנִיתָם ihre Furchung; beide Wortformen bed. eig. die Senkung, die Vertiefnng, nämlich die welche die Pflugschaar reisst *sulcus* (syn. תֶּלֶם *porca*, s. zu 65, 11). Das לְ dient, wie gewöbnlich im Aram., als Bez. des Obj.; denselben Aramaismus hatten wir 116, 16 vgl. Ew. §. 277[e]. Gerecht ist Jehova, ruft der D. in Str. 2 aus, zerhaun hat er der Frevler Strick (*sing.*, nicht *plur.*), womit sie näml. Israel gebunden hielten (LXX falsch: *αὐχένας ἁμαρτωλῶν*, als ob es עֹנֶק hiesse). Er ist gerecht d. h. seine Heiligkeit, deren Energie die Gerechtigkeit ist, bethätigt sich je nach dem Thatbestande entw. in Liebe oder in Zorn, in Liebe zu seinem Volke, in Zorn gegen dessen Tyrannen. Israel hat das von Anfang seiner Geschichte an erfahren und schöpft daraus die Hoffnung, dass es den Hassern Zions (ein neugeprägter Name für die Feinde der Religion Israels) nun und nimmer gelingen wird. Wie es ihnen ergehn wird, veranschaulicht der D. mittelst Ausmalung eines jesaianischen Bildes Jes. 37, 27: sie werden wie חֲצִיר גַּגּוֹת, welches ehe maus ausrnpft verdorrt, weil es keinen nahrungskräftigen Boden hat. שֶׁקַּדְמַת ist der augenfälligste Aramaismus des Ps. und zwar ein doppelter: 1) steht שֶׁ, mit יָבֵשׁ zu verbinden (*quod exarescit*), für אֲשֶׁר; 2) ist קַדְמַת *priusquam* hebraisirt nach dem aram. מִן־קַדְמַת דְּנָה Dan. 6, 11 oder מִקַּדְמַת דְּנָה Esr. 5, 11. Das V. שָׁלַף hat das allgemeinste Subj. (Ges. §. 137, 3) und ist also gleich einem Pass.: ehe es einer ausreisst = *πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι*, wie LXX Theod. Quinta übers., woneben sich aber auch in LXX die LA *ἐξανθῆσαι* fand, wofür Symm. *ἐκκαυλῆσαι* (in den Stengel schiessen, wenn nicht zu lesen *ἐκκαυλίσαι* mit Stumpf und Stiel ausreissen), Aq. *ἀνέθαλεν* und Sexta

ἐκστερεῶσαι (was „zu voller Festigkeit gelangen“ zu bed. scheint), indem שָׁלַף in dem intrans. Sinne: sich heransmachen, entfalten gefasst wird — eine anch von Parchon Kimchi AE vertretene beachtenswerthe Auffassnng, für die sich Venema entscheidet: *antequam se evaginet vel evaginetur i. e. antequam e vaginulis suis se evolvat et succrescat.* Der Einwand Rödigers: *sed gramen antequam exoritur non potest arescere* trifft nicht: es welkt, ehe es ganz aufgeschossen, eben weil es keine tiefe Wurzel hat und deshalb der Sonnenhitze nicht Stand halten kann. Dennoch bleibe ich lieber bei der andern Auffassung, welche trotz dem dass שָׁלַף sonst nur von Schwert, Schuh und Pfeil vorkommt sprachgebrauchsgemässer ist.[1] In dem Schlusshexastich verfolgt der D. das Bild vom Dächer-Grase weiter. Der znm Aufnehmen gekrümmte Ellbogen (*ulna*) heisst sonst הֹצֶן Jes. 49, 22. Neh. 5, 13., hier wie im Arab. (حِضْن), חֵצֶן. Die Feinde Israels sind wie Gras auf Dächern welches nicht eingescheuert wird, ihr Leben schliesst mit sicherem Untergange, dessen Keim sie (ohne dass es einer Entwurzelung von aussen bedarf) in sich selbst tragen, nicht mit reichem Erntesegen, über welchem fröhliche Segensgrüsse gewechselt werden. Die Bem. Knapps, dass jeder abendländische Dichter mit v. 6 aufgehört haben würde, beruht auf dem Irrthum, dass v. 7. 8 nur der Ausschmückung dienen, ohne weitere Bed. zu haben. — Der Gruss an die Schnitter und Garbenbinder auf dem Felde v. 8 ist aus dem Leben, denn Boas grüsst Ruth 2, 4 die Schnitter mit ה׳ עִמָּכֶם nnd sie antworten יְבָרֶכְךָ ה׳. Hier sind es die Vorübergehenden, welche, selber in die Erntefreude mit hineingezogen, den Erntenden zurufen: „Der Segen (בִּרְכַּת Ew. 212[c], nicht בִּרְכַת) Jehova's widerfahre euch (אֲלֵיכֶם,[2] wie auch im ahronitischen Segensspruche אֵלֶיךָ mit עָלֶיךָ wechselt), wir segnen euch (*praet.* nach Ges. §. 126, 4) im Namen Jehova's!“ Die Worte בֵּרַכְנוּכֶם בְּשֵׁם ה׳ als Gegengruss der Schnitter zu fassen fehlt die Berechtigung und sie mit Reuss als *une répetition on ne peut plus froide* für kritisch verdächtig zu halten verbietet schon das recht erkannte strophische

[1]) s. Geiger in der DMZ XIV, 278 f., welcher nachzuweisen sucht, dass bei Saadia und Abu-Said سلف (شلف) in der Bed. in der ersten Reife s., blühen vorkomme, die auch hier שָׁלַף habe; sicherer ist die Vergleichung des talm. שׁלופפי von den noch in der Blüthe befindlichen unreifen Datteln. An u. Stelle übers. Saadia שָׁלַף mit صيف (Sommer), s. darüber das Lexikon von Parchon.

[2]) Hie und da findet sich עֲלֵיכֶם als Schreibfehler; der hebr. Psalter Basel 1547. 12 merkt es als Variante an.

Ebenmaass. Ueberdies hat der Ps. ohne sie keinen Schlussfall. Als Gegensatz ergibt sich, dass den Gerechten eine unter Segensgrüssen sich vollziehende Einerntung bevorsteht. Neutestamentlich angesehen, sind die *συλλέγοντες* die Engel und auf die Frage wer die *transeuntes* seien, liegt es nahe, mit Augustin zu antworten: *Illi qui jam per viam istam, id est, per vitam istam transiverunt hinc in patriam.*

PSALM CXXX.

Als Luther 1530 auf der Veste Coburg weilte, war es ihm Nachts viermal wie Fackeln vor den Augen und es folgte auf solche Gesichte heftiges Kopfweh. In einer Nacht aber sah er drei brennende Fackeln durch das Fenster des Schlafgemachs hereinkommen und fiel schier in Ohnmacht. Sein herbeigerufener Diener träufte ihm Mandel- und Muscatennuss-Oel ins Ohr und rieb ihm die Füsse mit gewärmten linnenen Tüchern. Hierauf liess er sich durch ihn aus dem Galaterbriefe vorlesen und schlummerte darüber ein. Die Gefahr ging vorüber und aufgewacht rief er fröhlich: Kommt, dem Teufel zu Trotz wollen wir nun den Psalm *de profundis* vierstimmig singen!

Einmal gefragt, welche Psalmen die allerbesten seien, antwortete er: *Psalmi Paulini*, nnd als seine Tischgenossen in ihn drängten, welche das seien, antwortete er: Ps. 32. 51. 130. 143. Denn sie lehren, dass die Vergebung unserer Sünden den glaubigen Menschen widerfahre ohne Gesetz und ohne die Werck, darumb sinds Paulinische Psalmen, und wenn David singet: Bey dir ist die Vergebung, dass man dich fürchte, so gibets Panlus also: Gott hat alles unter die Süude beschliessen wollen, auff dass er aller sich erbarme Röm. 11, 32. Da hat sich niemand eigner Gerechtigkeit zu rühmen, sondern „dass man dich fürchte" stöbert hinweg eigenes Verdienst, lehret uns das Hütlein für Gott abziehen und bekennen: *gratia est, non meritum; remissio, non satisfactio;* eitel Vergebung ists, kein Verdienst. [1]

In der That kommen in diesem Ps. 130 die Verdammlichkeit des natürlichen Menschen, die Freiheit der Gnade und das geistliche Wesen der Erlösung zum schlichtesten klarsten Ausdruck. Es ist unter den 7 *Psalmi poenitentiales* der sechste (32. 38. 51. 102. 130. 143).

Der Chronist hat diesen Psalm schon in wesentlich gleicher Zu-

[1]) Die erste dieser beiden Geschichten erzählt Bakius nach Manlius, die andere nach den Tischreden.

sammenordnung mit Ps. 132., wie er uns vorliegt, in dem zu seiner Zeit schon fünftheiligen Psalter vor sich, denn der selbstständige Zusatz, um welcheu bereichert er Salomo's Tempelweihgebet mittheilt, nämlich 2 Chr. 6, 40—42., ist aus Stellen von Ps. 130 (v. 2 vgl. die Erwiederuug Jehova's 2 Chr. 7, 15) und Ps. 132 (v. 8. 16. 10) zusammengewoben.

Das Wechselverhältniss dieses 11. Stufenliedes zu Ps. 86 ist schon bei diesem Ps. besprochen wordeu. Die zwei Ps. sind Ansätze, der jehovischeu uud elohimischen Psalmweise als dritte eine adonajische an die Seite zu stellen. Dort wiederholt sich אֲדֹנָי siebenmal, hier dreimal. Auch soust zeigt sichs, dass der Verf. von Ps. 130 jeuen Ps. 86 kanute (vgl. 2ª שִׁמְעָה בְקוֹלִי mit 86, 6 וְהַקְשִׁיבָה בְּקוֹל; 2ᵇ mit לְקוֹל תַּחֲנוּנָי mit 86, 6 בְּקוֹל תַּחֲנוּנוֹתָי; v. 4 עִמְּךָ הַסְּלִיחָה mit 86, 5 וְסַלָּח; v. 8 עִם ה׳ הַחֶסֶד mit 86, 5. 15 רַב־חֶסֶד). Dass קַשּׁוּב (n. d. F. שַׁכּוּל) nur noch in jenen Lehnstellen des Chronisten, קַשָּׁב aber nur Neh. 1, 6. 11 wie סְלִיחָה nur noch Dan. 9, 9. Neh. 9, 17 vorkommt, weist unseru Ps. in eine jüngere Sprachzeit; auch Ps. 86 ist, wie wir saheu, uicht altdavidisch.

Die 18 Zeilen des Ps. gliedern sich von selbst nach dem Strophenschema 4. 4. 5. 5. Die Stropheu sind zugleich scharf sich abgrenzeude Sinnsätze.

[1] **Aus Tiefen rufe ich dich, Jahawâh.**
[2] **Adonaj, o hör' auf meine Stimme,**
Es seien deine Ohren achtsam
Auf die Stimme meines Flehens.

[3] **Wenn du Missthaten behältst, Jah —**
Adonaj, wer kann bestehen?!
[4] **Doch nein, bei dir ist das Vergeben,**
Auf dass du werdest gefürchtet.

[5] **Ich hoffe auf Jahawâh, es hoffet meine Seele,**
Und seines Worts erharr' ich.
[6] **Meine Seele ist zu Adonaj,**
Mehr denn Nachtwachende auf den Morgen,
Nachtwachende auf den Morgen.

[7] **Harre, Israel, auf Jahawâh,**
Denn bei Jahawâh ist die Gnade
Und reich ist er an Erlösung.
[8] **Ja Er wird erlösen Israel**
Von allen ihren Missethaten.

Die Tiefen מַעֲמַקִּים sind uicht die Tiefeu der Seele, sondern die Wassertiefen, in welche der D. dieses Busspsalms versunkeu ist

(69, 3. 15 vgl. 40, 3), die Tiefen der Sündenschnld, der Gewissensnoth und des Strafznstandes. Aus tiefer Noth, wie Ltb. in seinem Psalmliede dieses erste Wort wiedergibt, schreit er zn dem Gotte des Heils und bittet den Allwaltenden und Allesvermögenden dringlich um willfähriges Gehör (was שְׁמַע בְּ bed., s. Gen. 21, 12. 27, 13. 30, 6 u. a.). Gott hört zwar an sich schon als der Allwissende das Leiseste und Geheimste wie das Lauteste, aber, wie Hilarius bemerkt, *fides officium suum exequitur, ut Dei auditionem roget, ut qui per naturam suam audit per orantis precem dignetur audire.* In diesem Sinne bittet der D., dass seine Ohren קַשֻּׁבוֹת mit gespannter Aufmerksamkeit zugewandt sein mögen der Stimme seines Flehens (28, 2) d. i. seinen lauten andringenden Bitten. Sein Leben hängt am Faden des göttlichen Erbarmens. Wenn Gott Missethaten bewahrt, wer kann vor ihm bestehen?! Er bewahrt sie (שָׁמַר *asservat*, wie Iob 10, 14 *rigide observare*), wenn er sie wie versiegelt bei sich aufbewahrt (Iob 14, 17) d. i. sie im Gedächtniss behält, so dass er, wenn das Maass voll ist, sie ahndet oder den bereits eingetretenen Zustand kein Ende nehmen lässt. Das hat den Untergang des Sünders zur unausbleiblichen Folge, denn dem göttlichen Zorne kann keine Creatur Stand halten (Nah. 1, 6. Mal. 3, 2). Wenn Gott sich nicht als Jah zeigte, so würde vor ihm, der Adonaj ist, also seinen richterlichen Willen nnwiderstehlich durchsetzen kann, Niemand bestehen können.[1] So handelt er aber nicht. Dureh diesen stillinnerlichen nicht verlautbarten Ged. ist das כִּי v. 4 vermittelt, so dass wir es: doch nein übers. können. Bei dem HErrn ist הַסְּלִיחָה die Willigkeit zu vergeben, damit er gefürchtet werde d. h. er vergibt, wie es anderwärts heisst (z. B. 79, 9), nm seines Namens willen, er sucht darin seines Namens Verherrlichung, er will als der Gnädige und Barmherzige geehrfürchtet sein nnd gewährt dem Sünder dadnrcb, dass er ihm ans dem Schatze rechtfertigender Gnade סְלִיחָה angedeihen lässt, Anlass, Grund nnd Stoff ebrfürcbtigen Dankes und Lobpreises. Darum darf der Sünder, darum will anch der D. nicht verzagen. Er

[1]) Nicht ganz ohne Wahrheit ist was Vincentius Ciconia bemerkt: *Loquitur non cum Deo (ut ita dicam) absoluto, sed loquitur cum Deo conditionato et decurtato. Iccirco eum non eodem quo supra nomine* אדני, *sed nomine* יה *compellat, quod sane nomen ipsum Deum abbreviatum, diminutum et carne humana vestitum significat. Litera enim* י *divinitatem absolutam, littera vero* ה *humanitatem assumptam declarat. Cum hujusmodi itaque Deo parumper diminuto, quippe qui factus sit homo, agere possunt peccatores, propterea namque venit et a Deo constitutus fuit, ut peccata nostra repropitiaret.*

hofft auf Jehova (*acc. obj.* wie 25, 5. 40, 2: er erhofft ihn, harrt seiner), seine Seele hoffet, sie ist, wie Lth. auslegt, *exspectatrix*, eine Hofferin, eine Harrerin, als bestehe ihr ganzes Wesen und Leben eigentlich darauf, dass sie hoffe, harre und warte. Er harrt auf Jehova's Wort, das Wort seines Heils (119, 81), welches, wenn es in die Seele eindringt und in ihr haftet, alle Unruhe beschwichtigt nnd durch den zugeeigneten Trost der Vergebung alles in ihr und ausser ihr für sie umschafft und lichtet. Seine Seele ist לַאדֹנָי d. i. unverrückt und unausgesetzt auf Ihn gerichtet, wie Chr. A. Crusins auf seinem Sterbebett mit gen Himmel erhobenen Augen und Händen freudig ausrief: Meine Seele ist voll von der Gnade Jesu Christi. Meine ganze Seele ist zu Gott.[1] Auf seine Gnade wartet er mehr als nächtlich Wachende den Morgen herbeisehnen. שֹׁמְרִים sind nicht gerade bestellte Wächter, sondern Wachende überhaupt und das zweite שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר ist nicht Adj. (Jer. 23, 2), sondern Wiederholung des ersten. Die Wiederholung entspricht dem langhin sich dehnenden peinlichen Warten, wie Jes. 21, 11. Die Gnadenoffenbarung Jehova's ist wie Morgenlicht (2 S. 23, 4) und Sonnenaufgang (Mal. 3, 20). Der Zorn, in dessen Bereiche der D. sich jetzt befindet, ist nächtliche Finsterniss, aus welcher er in den Bereich der Liebe, welche sonniges Licht ist, versetzt zu werden wünscht, nicht allein er aber, sondern zugleich ganz Israel, dessen Bedürfniss das gleiche und für welches also gleichfalls gläubiges Harren der Weg zum Heile ist. Bei Jehova, ausschliesslich bei Ihm, bei Ihm aber auch in ihrer ganzen Fülle ist הַחֶסֶד die Gnade, welche der Sündenschuld und ihrer Folgen entledigt und Freiheit, Frieden und Freude ins Herz gibt. Und viel (הַרְבֵּה adverbieller, hier wie Ez. 21, 20 adjekt. gebrauchter *inf. absol.*, wie הֵיטֵב, s. zu 51, 4) ist bei ihm Erlösnng d. i. er besitzt im reichsten Maasse die Willigkeit, die Macht, die Weisheit, deren es bedarf, um die Erlösung zu beschaffen, die zwischen das Verderben und den Gefährdeten als Scheidewand (Ex. 8, 19) tritt. Zu ihm also muss der Einzelne, wenn er Gnade erlangen will, zu ihm muss sein ganzes Volk hoffend aufschaun, und diese auf Ihn gerichtete Hoffnung wird nicht zuschanden werden: Er in der Machtfülle seiner freien Gnade (Jes. 43, 25) wird Israel erlösen von allen seinen Missethaten, indem er diese vergibt und ihre unseligen innerlichen und äusserlichen Folgen aufhebt. Mit dieser Verheissung tröstet sich der D. Er meint völlige und schliessliche Erlösung — die

[1] s. meine Biblisch-prophetische Theologie (1845) S. 22.

neutestamentliche nach ihrem Anfange und Ende. Die geistliche Erlösung aber gilt ihm als das Fundament, nach ihr vor allem ist seine Begierde ausgespannt, nach ihr schreit wie aus tiefem Kerker seine Seele.

PSALM CXXXI.

Dieses kleine Lied ist לְדָוִד überschrieben, weil es wie ein Nachhall der Antwort 2 S. 6, 21 f. ist, mit welcher David, als er in linnenem Efod und also nicht in königlichem Schmuck, sondern in gemeiner Priesterkleidung vor der Bundeslade her tanzte, die höhnische Bemerkung Michals zurückweist: „ich schätze mich noch geringer, als ichs damit bekunde, und erscheine mir niedrig in meinen Augen.“ Ueberh. ist David ein Muster der Gesinnung, die der D. hier ausspricht. Er drängte sich nicht hervor, sondern liess sich aus der Verborgenheit hervorziehn. Er nahm den Thron nicht stürmisch in Besitz, sondern nachdem ihn Samuel gesalbt hat, geht er willig und geduldig die langen dornenvollen Umwege tiefer Erniedrigung, bis er aus Gottes Hand empfängt was Gottes Verheissung ihm zugesprochen. Ungef. ein Jahrzehnt währte die saulische Verfolgung und $7^1/_2$ J. sein nur erst anfängliches Königthum in Hebron. Er gab es Gott anheim, Saul und Isboseth zu beseitigen. Er liess Simei fluchen. Er räumte Jerusalem vor Absalom. Hingabe an Gottes Führung, Ergebung in seine Schickungen, Zufriedenheit mit dem was Er beschieden sind Grundzüge seines edlen Charakters, den der D. dieses Ps. indirekt sich selber und seinen Zeitgenossen, dem bei geringen Anfängen unter schwierigen Verhältnissen auf demüthig genügsames und stilles Harren angewiesenen Israel der nachexilischen Zeit, als Spiegel vorhält. Der Ps. ist, obwohl klein, doch nicht ohne Gliederung. Zwar sagt Olsh.: Von Strophenbau kann nicht die Rede sein. Aber wenn man nicht nach masor. Vv. zählt, so ergeben sich zwei Dreizeiler mit distichischem Abgesang.

[1] Jahawâh, nicht hochmüthig ist mein Herz und nicht hochfahrend meine Augen,
Noch geht mein Streben auf grosse Dinge
Und wunderbare, die jenseit meiner.

[2] Wahrlich geebnet und gestillt hab' ich meine Seele;
Gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter,
Gleich dem Entwöhnten ist in mir meine Seele.

[3] Harre, Israel, auf Jahawâh
Von nun an und bis ewig.

Alle Tugenden zusammen, sagt einer der Alten, sind Ein Leib und die Demuth ist dessen Kopf. Diese Tugend der Tugenden spricht sich hier der D. vor Jehova zu, denn Jehova siehet auf das Niedrige 138, 6., bei den Demüthigen macht der Allerhabene Wohnung Jes. 57, 15. Mit לֹא־גָבַהּ לִבִּי weist der D. von sich den Hochmuth des Seelenzustandes, mit לֹא־רָמוּ עֵינַי (lies *lo-ramû* wie Spr. 30, 13 aus rhythmischem Grunde, vgl. Richt. 5, 12 *'urî* neben *'ûrî*) den Hochmuth der Geberde und Haltung, mit וְלֹא הִלַּכְתִּי den Hochmuth des Strebens und der Handlungsweise. Im Herzen hat der Hochmuth seinen Sitz, besonders in den Augen findet er seinen Ausdruck und grosse Dinge sind der Bereich, worin er sich bewegt. Der D. kann von sich sagen, dass er sich nicht geflissentlich und mit bes. Wohlgefallen (Sinn des *Pi.*) bewege in grossen und in weit von ihm (מִן *locale*) ab-, über ihn hinaus gelegenen, ihm unerschwinglichen, überschwenglichen Dingen; der Gegens. des גְּדֹלוֹת ist nicht das Kleinliche, sondern das Kleine, Geringe, Niedrige und der Gegens. des נִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי nicht das Triviale, sondern das Mögliche, das Erreichbare, das Gottgewollte — Gegenstand und Ziel seines Strebens bemessen sich nach dem was Gott will und wozu Er befähigt. Das folg. אִם־לֹא eröffnet nicht einen bedingenden Vordersatz zum Folgenden, wie es meistens die Alten missverstehen, sondern ist eidlich betheuernd (mit fehlendem Nachsatz: so geschehe mir das und das) Ges. §. 155, 2 f. Er versichert vor dem Herzenskündiger, dass er es sich hat angelegen sein lassen, seine Seele vom Selbstwirken ab- und von Selbstüberhebung herunterzubringen. Das *Pi.* שִׁוָּה bed. in agriculturischem Sinne die Ackerfläche durch Umpflügen ebnen Jes. 28, 25 und hat hier ethischen Sinn, wie יָשָׁר mit seinen Gegensätzen עָקֹב und עָפֵל; das *Po.* דּוֹמֵם ist nach דּוּמִיָּה 62, 2 und דּוּמָם Thren. 3, 26 zu erkl. Er hat seine Seele geebnet, so dass Demuth ihr überall und immer gleicher Zustand ist, er hat sie gestillt, so dass sie schweigt und ruht und Gott in sich und für sich reden und wirken lässt: sie ist wie ein stiller ebener Thalgrund, wie ein klarer wellenloser Wasserspiegel. Mit כְּגָמֻל beginnt ein neuer Satz, aber kein correlativer, wie nach Ewalds Uebers.: wie ein entwöhntes Kind an seiner Mutter, so liegt an mir entwöhnet meine Seele. Das präpos. כ von כְּגָמֻל wäre in diesem Falle, ohne Widerspruch mit dem zu 38, 14 f. Bemerkten, erträglich, indem solche correlate כְּ nicht sowohl Nominal-, als Interjectionalsätze bilden (z. B. 2 Chr. 18, 3: wie du, so ich! wie ich, so du!), und auch גָּמֻל (statt גְּמֻלָה) ist der correlativen Fassung nicht schlechthin entgegen, indem sich

übers. liesse: so ein Entwöhntes ist in mir meine Seele; aber sie widerlegt sich durch den in כַּגָּמֻל verschlungenen Artikel, welcher mit Hitz. Köster Hgst. v. Lg. u. den Meisten zu übers. fordert: gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter, gleich dem Entwöhnten (s. über den Art. zu Hab. 3, 8) ist in mir meine Seele. Bei dieser Uebers. liegt nun auch zu Tage, dass עָלַי אִמּוֹ und עָלַי nicht in Parallelismus stehen, so ansprechend auch der Ged. ist, den Ew. bei seiner correlativen Uebers. darin findet: „Wie das entwöhnte Kind ganz ruhig und still an demselben Busen liegt, der früher alles ungestüme Verlangen aufs heftigste erregte: so ruht die Seele des D. nun ruhig neben seinen Wünschen, ohne von diesen ferner gereizt und zu Ungestüm fortgerissen zu werden. Aehnlich schon Rosenm. mit Clarisse: *ut ablactatus matri puer est, sic ablactatum mihi meum est desiderium.* Das עָלַי, wodurch das Ich sich von der Seele unterscheidet, in deren Besitz es sich findet (s. Psychol. S. 114), ist nicht anders gemeint als 42, 5—7. 12. 43, 5. Iob 30, 16. Thren. 3, 20., es ist s. v. a. בִּי. Des D. Seele in ihm ist gleich einem Entwöhnten an seiner Mutter, ja gleich dem Entwöhnten (vgl. zu dieser in der Eigenthümlichkeit des Stufenlieds liegenden Wiederholung den Vorgänger dieses Psalms 130, 6). Unter den alten Uebers. trifft nur die Peschito das Richtige. Wie ein entwöhntes, näml. ein nicht erst im Anfange der Entwöhnung begriffenes, sondern wirklich entwöhntes Kind (s. über גָּמַל, verw. mit גָּמַר, in der besonderen Bed. absäugen zu Gen. 21, 8) an seiner Mutter anliegt, ohne ungeduldig schreiend nach der Mutterbrust zu verlangen, sondern damit zufrieden, dass es die Mutter hat — gleich einem solchen entwöhnten Kinde ist in ihm seine Seele: sie, die von Natur unruhige und begehrliche, ist beschwichtigt, sie verlangt nicht nach irdischem Geniess und Gut, dass Gott es ihr gebe, sondern sie ist vergnügt in Gottes Gemeinschaft, sie hat an Ihm volle Genüge, sie ist in Ihm gesättigt. Nur das ist der Sinn, und er ist sinnig genug, ohne dass man eine Wechselbeziehung zwischen עָלַי אִמּוֹ und עָלַי zu erkünsteln braucht, denn wenn der D. eine solche beabsichtigte, so würde er wohl nicht עָלַי (entwöhnt im Verhältniss zu sich selbst), sondern עָלֶי־ה׳ oder עָלָיו (entwöhnt in Verhältniss zu Gott d. i. an Ihm in uneigennützigter Liebe sich genügen lassend) geschrieben haben. Nichtsdestoweniger sind es vollkommen berechtigte Ged., wenn die Marb. Bibel (bei Stier) bemerkt: „Lerne hier die erste Lection in der Schule des Herrn, nämlich dich selbst zu verleugnen sammt Fleischeslust, Augenlust und hoffährtigem Wesen dieser Welt, davon du deine Seele absetzen musst, wie von den Brüsten deiner natürlichen Mutter, die

du von Jngend an mit Wollust getrunken — dass dn anch anfallen lernest an die Brüste der Gnade und Allgenngsamkeit Gottes, die er dir anbeut.“ Durch den Abgesang v. 3 erhält das individuelle Psalmwort gemeindliche Beziehnng. Das Selbstbekenntniss des Einen geht in Selbstanfforderung der es sich aneignenden Gemeinde über. Israel soll auf alle Selbstüberhebung, alles Selbstwirken verzichten nnd in Demuth und Stille auf Jehova harren von jetzt und bis ewig. Das *Waw* von וְעַד vermittelt die Gegenwart und die fernste Zukunft zu einem stetigen Verlaufe, während dessen Israels immergleicher Zustand gläubiges Hoffen auf Jehova sein soll. Denn Er widerstehet den Hoffährtigen, den Demüthigen aber gibt er Gnade. Und seine Fülle ist so unerschöpflich, dass das Hoffen ewig währen soll nnd währen kann. Nur was von πίστις nnd ἐλπὶς dem εἶδος entgegensteht, ist vergänglich. Uebrigens gilt von ihnen nicht minder als von der ἀγάπη das apostolische μένει 1 Cor. 13, 13.

PSALM CXXXII.

Mit Absicht steht Ps. 131 vor Ps. 132: jener ist ans der Erinnerung an ein Wort Davids bei Einholung der Bnndeslade erwachsen und dieser beginnt mit der Erinnerung an Davids demüthig eifriges Streben, der Lade Jehova's eine feste und würdige Wohnung zu verschaffen. Es ist der einzige Ps., in welchem die h. Lade ausdrücklich erwähnt wird. Der Chronist legt v. 8—10 Salomo bei Einweihnng des Tempels in den Mund 2 Chr. 6, 41 f. Nach einer mit עַתָּה an Salomo's Tempelweihgebet angeschlossenen Reminiscenz aus Ps. 130, 2 schliesst er mit וְעַתָּה weitere Reminiscenzen aus Ps. 132 an; die Varianten dieser von ihm frei und gedächtnissweise angefügten Psalmverse (ה' אלהים für ה', לְנוּחֶךָ für לִמְנוּחָתֶךָ, תְּשׁוּעָה für צֶדֶק, יִשְׂמְחוּ בַטּוֹב für יְרַנֵּנוּ) sind ebensoviel Beweise dafür, dass der Chronist den Psalm abgeändert und nicht umgekehrt der Psalmist aus der Chronik entlehnt hat; überdiess hat auf den Schlnss von v. 42 beim Chronisten die Erinnerung an Jes. 55, 3 nnd viell. auch auf den Schluss von v. 41 die Erinnerung an Jes. 55, 2 eingewirkt. Dennoch hat Hitz. in seinem Aufsatz über die Zeitdauer der hebr. Psalmenpoesie (Züricher Monatsschrift 1856) erst neuerdings wieder dieses angenfällig nnd handgreiflich sichere Sachverhältniss auf den Kopf gestellt, nnd v. Leng. Olsh. Renss pflichten ihm bei, dass der Gesalbte, für welchen der Ps. betet, der Maccabäer Simon sei. Die Sprache, sagt v. Leng., führt nns in die Zeit ihres Anssterbens. Ew.

aber[1] sieht in diesen der Chronik entnommenen Beweisen für maccabäische Ps. mit grösserem Recht die Anzeichen eines für einfache Wahrheit absterbenden Urtheils und betrachtet überh. — es fragt sich ob mit Recht — die Annahme maccabäischer Ps. als ein „blau-weisses Luftschloss."

Der Ps. kann nicht nachexilisch sein, denn er erfleht um Davids willen göttliche Huld dem Gesalbten Jehova's. Dieser Gesalbte ist in diesem Zus. weder der Hohepriester noch Israel, welches nie so genannt wird (s. zu Hab. 3, 13), noch David selbst, der „in allen Nöthen seines Geschlechts und Volkes vor Gott stehende", wie Hgst. klügelt, um dieses Stufenlied, wie andere, gleichfalls der nachexil. Zeit der neuen Colonie zuweisen zu können. Eher liesse sich Serubabel verstehen, mit welchem nach der Schlussweiss. des B. Haggai eine neue Periode davidischer Herrschaft anheben soll. Aber auch Serubabel, damals nichts weiter als פַּחַת יְהוּדָה, konnte nicht so ohne Weiteres מָשִׁיחַ heissen, weil er es in Wirklichkeit nicht war. Der Chronist verwendet den Ps. durchaus inhaltgemäss. Er passt in Salomo's Mund. Die Ansicht Tholucks, dass er von Salomo selbst gedichtet oder auch mitgesungen worden sei, als die Bundeslade aus dem Zelttempel auf Zion in das Tempelgebäude auf Zion versetzt ward, hat an und für sich nichts gegen sich und eine gewisse Verwandtschaft mit Ps. 72 sogar für sich. Jedenfalls ist er aus einer Zeit, wo der davidische Thron noch bestand und die h. Lade noch nicht unwiderbringlich verloren gegangen war. Das was nach 2 S. c. 6. 7 David zu Ehren Jehova's gethan und hinwieder ihm von Jehova verheissen worden, wird hier von einem nachdavidischen D. zur Grundlage hoffnungsvoller Fürbitte für das sionitische Königthum und Priesterthum und die von beiden verwaltete Gemeinde gemacht.

Von Strophenbau, sagt auch hier wieder Olsh., kann nicht füglich die Rede sein. Und Ew. sieht in 1—5. 8—12. 13—19 drei gleichmässige Wenden, in 6. 7 aber eine wahrsch. uns nur abgekürzt erhaltene. Aber das Lied liegt uns vollständig vor und wenn sich auch keine ebenmässige Kunstform erkennen liesse, dürfte man deshalb nicht von Textverstümmelung träumen. Sobald man στιχηρῶς absetzt, tritt auch sofort die Kunstform zu Tage. Sie ist überraschend regelmässig. Der Ps. besteht aus 4 zehnzeiligen Strophen. Nur bei der 1. könnte man widersprechen und sie als nur neunzeilig ansehn.

[1]) Jahrb. 8. 165—169; wir citiren übrigens hier, wie überall, mit Protest gegen den Geist dieser Jahrbücher, der nicht der Geist von Ps. 131 ist.

Aber über ihr Maass entscheiden die andern, und die Absetzung des gewichtvollen v. 1 in zwei Zeilen ist ganz unbedenklich.

[1] Gedenke, Jahawâh, dem DAVID
All die von ihm bestandne Mühsal,
[2] Ihm der geschworen Jahawâh,
Gelobt hat dem Starken Jakobs:
[3] „Nicht geh' ich ins Zelt meines Hauses,
Nicht besteig' ich das Bett meines Lagers;
[4] Nicht gönn' ich Schlaf meinen Augen,
Meinen Wimpern Schlummer,
[5] Bis ich finde eine Stätte für Jahawâh,
Ein Wohngezelt dem Starken Jakobs!"

[6] Siehe sie war, wir hörtens, in Efrâtha,
Wir fanden sie in den Gefilden Ja'ars.
[7] So lasst uns eingehn in sein Wohngezelt,
Uns hinstrecken vor seiner Füsse Schemel.
[8] Erhebe dich, Jahawâh, zu deiner Ruhe,
Du und die Lade deiner Majestät!
[9] Deine Priester mögen sich kleiden in Gerechtigkeit
Und deine Frommen frohlocken.
[10] Von wegen DAVIDS deines Knechts
Stoss nicht zurück das Antlitz deines Gesalbten!

[11] Geschworen hat Jahawâh dem DAVID
In Wahrheit was er nicht zurücknimmt:
„Von der Frucht deines Leibes
Setz' ich Inhaber des Thrones dir.
[12] Wenn wahren deine Kinder meinen Bund
Und meine Zeugnisse, so ich sie lehre:
Sollen auch ihre Kinder auf ewig
Sitzen auf dem Throne dir."
[13] Denn erkiest hat Jahawâh Zion,
Hats begehrt zur Wohnung sich.

[14] „Das ist meine Ruhe auf ewig,
Hier will ich wohnen, denn nach ihr begehr' ich.
[15] Ihren Vorrath will ich segnen reichlich,
Ihre Armen sättigen mit Brot.
[16] Und ihre Priester kleiden in Heil
Und ihre Frommen sollen froh frohlocken.
[17] Dort lass' ich sprossen ein Horn dem DAVID,
Richte zu eine Leuchte meinem Gesalbten.
[18] Seine Feinde werd' ich kleiden in Schande
Und über ihm soll blühen seine Krone.

Spricht diese Theilung nicht für sich selbst? Es sind 4 Dekaden, jede ist mit dem Namen דוד geschmückt, und auch der auf Gesagtes zurückkommende und es fortspinnende Stufengang lässt sich

nicht vermissen. Der Anfang der 1. und der Schluss der 2. Str. klingen fürbittend zusammen. Man gedenkt Jemandem etwas, indem man ihm leistet was man ihm verheissen (so hat der Chronist 2 Chr. 6, 42 den Ged. gewendet) oder indem man ihm vergilt was er geleistet. Mit dem als Nomen gebrauchten עֻנּוֹת (gebeugt oder geplagt s.) ist all die Sorge und Mühe gemeint, welche David um Beschaffung einer würdigen bleibenden Stätte für Jehova's Heiligthum hatte; עָנָה בְּ bed. sich mit etwas mühen (wie öfter im B. Koheleth), das *Pu.* hier die selbstauferlegte oder auch die durch Umstände, wie die langwierigen Kriege, auferlegte Mühe eines lange erfolglosen und doch nie erschlafften Strebens. Denn er hatte sich Gotte verschworen, dass er sich schlechterdings keine Ruhe und Rast gönnen wolle, bis er eine feste Wohnung für Jehova, den zu Israel herabgelassenen, gefunden oder erreicht habe. Was er 2 S. 7, 2 zu Nathan sagt, ist nicht Ausdruck dieses Gelübdes, sondern Andeutung des angelobten Entschlusses, der nun in einer Zeit siegreichen Friedens, wie es schien, zur Ausführung reif war, nachdem in der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion 2 S. c. 6 schon der erste Schritt dazu gethan war. Man darf dabei nicht übersehen, dass 2 S. c. 7 sich an 2 S. c. 6 unchronologisch und nur der Gleichartigkeit halber anschliesst. Nachdem die lange vorbereitete (vgl. 101, 2 wann wirst du zu mir kommen!?) und nicht ohne Schwierigkeiten und Schrecknisse vor sich gegangene Einholung der Bundeslade bewerkstelligt war, verging wieder eine Reihe von Jahren, während welcher David den Gedanken, Jehoven ein Tempelgebäude zu errichten, mit sich herumtrug. Und als er durch Nathan den Bescheid erhalten hatte, dass nicht er, sondern sein Sohn und Nachfolger Jehoven ein Haus bauen solle, that er doch für den Wunsch seines Herzens so viel als bei dieser Willenserklärung Jehova's möglich war: er weihte die Stätte des künftigen Tempels, schaffte die zum Baue nöthigen Mittel und Materialien, traf die für den künftigen Tempeldienst nöthigen Einrichtungen, begeisterte das Volk für den bevorstehenden Riesenbau und übergab seinem Sohne das Modell desselben, wie uns das alles ausführlich vom Chronisten erzählt wird. Der Gottesname אֲבִיר יַעֲקֹב ist, wie Jes. 1, 24. 49, 26. 60, 16., aus dem Munde des Stammvaters Israels Gen. 49, 24; diesen starken Hort Jakobs hatten die Philister mit ihrem Dagon zu fühlen bekommen, als sie die h. Lade mit sich genommen 1 S. c. 5. Mit אִם schwört David was er nicht thun will; die Bedingungspartikel hat diesen Sinn eines verneinenden Schwures vermöge des verschwiegenen *sic mihi faxit Deus.*

Die Genitive nach אֹהֶל und עֶרֶשׂ sind appositionelle: das Zelt, welches mein Haus ist, das Bett, welches mein Lager ist; in ähnlicher Synonymenverbindnng gefällt sich Ps. 44. יְצוּעָי ist poetischer amplificirender Plur., wie desgleichen auch מִשְׁכְּנוֹת. Mit תְּנוּמָה (welches anch sonst immer von den Augenliedern Gen. 31, 40. Spr. 6, 4. Koh. 8, 16, nicht von den Augen gesagt wird,[1]) wechselt שְׁנָת für שֵׁנָה; das *âth* ist wie in נַחֲלָת 16, 6., עֶזְרָת 60, 13 nnd זִמְרָת Ex. 15, 2 n. ö. (n. a. LA. שְׁנַת wie נְגִינַת 61, 1), sonst beispiellos aber ist diese aramaisirende Abwerfung des Vortons (Ew. §. 173[d]).

In v. 6 setzt sich nun nicht das Gelübde Davids fort, sondern es redet die in diesem Ps. Fürbitte thnende und sich der göttlichen Verheissungen getröstende Gemeinde. Dieser v. 6 ist einer der schwierigsten des ganzen Psalters. Olsh. hält ihn für ganz nnerklärbar. Indess hat die Erklärnng doch wenigstens einige sichere Ausgangspunkte. 1) Da von Begründung eines festen und Jehova's würdigen Heiligthnms die Rede ist, so geht das Snff. von שְׁמַעֲנוּהָ (mit Chatef wie Hos. 8, 2) und מְצָאנוּהָ auf die Bnndeslade, welche anch sonst (1 S. 4, 17. 2 Chr. 8, 11) *fem.* ist und mit welcher Jehova, der seine Gegenwart daran gebnnden, sacramentlich zusammengedacht wird (s. zn 68, 2). 2) Die von den Israeliten in die Schlacht bei Ebenezer gegen die Philister in Eli's Zeit ans Silo herbeigeholte Bnndeslade fiel in die Hände der Sieger nnd verblieb, von diesen wieder heransgegeben, 20 Jahre lang in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 1 f., bis David sie aus dieser jndäischen Ortschaft nach Zion versetzte 1 S. 6, 2—4.: was liegt da näher, als dass שְׂדֵי־יַעַר eine poetische Benennung Kirjath-Jearims ist (vgl. שְׂדֵה־צֹעַן 78, 12)? Ueberhaupt hat Kirjath-Jearim sehr wechselnde Namen: es heisst anch קִרְיַת הַיְּעָרִים Jer. 26, 20 und apokopirt sogar קִרְיַת עָרִים Esr. 2, 25 vgl. Jos. 18, 28., heisst ausserdem קִרְיַת בַּעַל Jos. 15, 60 und daneben בַּעֲלָה Jos. 15, 9. 1 Chr. 13, 6 (vgl. הַר־הַבַּעֲלָה Jos. 15, 11 mit הַר־יְעָרִים Jos. 15, 10) und, wie es scheint, sogar בַּעֲלֵי יְהוּדָה 2 S. 6, 2.: warum sollte es nicht neben קִרְיַת יְעָרִים auch יַעַר heissen können, znmal wenn die bergigte Gegend, anf welche die Erwähnung eines Hügels und Berges von יְעָרִים hinweist, zngleich wie der Name „Waldungs-Stadt" besagt eine waldige war? Wir billigen deshalb Kühnöls (1799) Uebers.: wir fanden in Jaars Flnren sie, und dessen Bem.: „Jaar ist abgekürzter Name der Stadt Kiriath-Jearim." Es fragt sich nun

[1]) Ich entnehme diese richtige Beobachtung der hebräischen Zeitung המגיד 1859 Nr. 25 Beilage. Auch der nachbiblische Thefilla-Styl hält diesen Sprachgebrauch fest.

weiter was אֶפְרָתָה bed. soll. Es ist dies ein alter Name Bethlehems Gen. 35, 19 (s. dort) Ruth 4, 11. Mi. 5, 1., aber in Bethlehem ist die Bundeslade nie gewesen. Deshalb erklärt Hgst.: „wir wussten von ihr in Bethlehem (wo David seine Jngend zugebracht hatte) nur von Hörensagen, Niemand bekam sie zu sehen, fanden sie in Kirjath-Jearim, dort in der waldigen Umgebung der Stadt, wo sie wie in Dunkel und Einsamkeit vergraben war.“ Jedenfalls besser als die Erklärung Baurs: „wir vernahmen es, näml. die Kunde (שְׁמוּעָה) von der dem HErrn zu begründenden festen Wohnstätte, fanden sie, näml. die Bundeslade, die zu diesem Zwecke gesuchte, in Kirjath-Jearim“ — denn dass das Suff. von שְׁמַעֲנוּהָ auf ein anderes Obj. gehe als das von מְצָאנוּהָ ist unannehmbar. Die Erklärung Hgst.'s ist schon unter den Alten vertreten z. B. Anton Hulsius in seinem *Psalterium Davidis* 1650: *Ipse David loquitur, qui dicit illam ipsam arcam, de qua quum adhuc Bethlehemi versaretur inaudivisset, postea a se (vel majoribus suis ipso adhuc minorenni) inventam fuisse in campis Jaar.* Aber 1) dass hier die Rede Davids sich fortsetze, stimmt nicht zu ihrer Einführung v. 2., nach welcher sie sich nicht über das folg. Gelübde hinaus erstrecken kann; 2) wenn die fürbittende Gemeinde redet, sieht man nicht ein, warum gerade Bethlehem als Ort des Hörensagens genannt ist; 3) wir hörten sie in Ephrata kann nicht wohl etwas Anderes bed. als wir hörten dass sie sich befinde in Ephr. Die Bundeslade war aber vor Kirjath-Jearim in Silo. Jenes lag im St. Juda hart an der Westgrenze von Benjamin, dieses inmitten des St. Ephraim. Da nun אֶפְרָתִי nicht minder gewöhnlich den Ephraimiten als den Bethlehemiten bed., so kommt in Frage, ob nicht אֶפְרָתָה hier, wie Kühnöl Ges. Mr. Thol. u. A. annehmen, vom ephraimitischen Gebiet gemeint ist. Der Sinn wäre dann: wir hatten gehört, dass die h. Lade in Silo sei, aber da fanden wir sie nicht, sondern in Kirjath-Jearim, und es liesse sich begreifen, warum der D. die beiden Orte gerade so benannt hat: אֶפְרָת ist seinem Etymon nach das Fruchtgefilde, welchem das Waldgefilde entgegengesetzt ist — die h. Lade war von ihrem ursprünglichen würdigeren Wohnsitz wie in die Wildniss gerathen. Aber ist es wahrsch., zumal im Hinblick auf Mi. 5, 1.,[1] dass in einem Zus., der von der Erinnerung an David

[1]) Stier gibt nach d. St. dem Ps. einen prophetischen Untersinn von Christi Tempel und Reich; durchgreifender setzt ihn v. Hofmann in Bez. dazu als ein Gebet gleichartigen Inhalts um das Kommen des Messias, in der zweiten Hälfte des Psalters dasselbe was Ps. 72 in der ersten. „Der Psalmist bittet Jehova, dem David aller der Leiden zu gedenken, die ihn niedergebeugt haben seiner Zeit, also

beherrscht wird, אפרתה das Land Ephraim bed.? Deshalb entscheiden wir uns schliesslich dafür, dass אפרתה Name des Gebiets ist, in welchem Kirjath-Jearim lag, und glauben dies auch begründen zu können. Caleb hatte von Ephrath, seinem dritten Weibe, einen Sohn Namens Chur 1 Chr. 2, 19. Dieser Chur, der Erstgeborne Ephrâtha's, ist der Stammvater der Bevölkerung von Bethlehem 1 Chr. 4, 4 und Schobal, ein Sohn dieses Chur, ist Stammvater der Bevölkerung von Kirjath-Jearim 2 Chr. 2, 50 (s. dazu Brth.). Kirjath-Jearim ist also, so zu sagen, die Tochter von Bethlehem. Dieses hiess uralters Ephrâtha (s. Comm. über die Genesis S. 500), und dieser Name Bethlehems wurde zum Namen ihres Gebietes Mi. 5, 1. Kirjath-Jearim gehörte zu כָּלֵב אֶפְרָתָה 1 Chr. 2, 24., welches viell. von נֶגֶב כָּלֵב 1 S. 30, 14 als der nördliche Theil dieser Landschaft zu unterscheiden ist (s. Brth. zu 1 Chr. a. a. O.). Setzen wir die Auslegung unbefangen fort, so können wir מִשְׁכְּנוֹתָיו v. 7 weder als Bez. des Hauses Abinadabs in Kirjath-Jearim fassen, denn der Ausdruck wäre zu grossartig und in Verhältniss zu v. 5 sogar verwirrend, noch als Bez. des salom. Tempelgebäudes, denn dazu ist der Ausdruck so für sich allein ungenügend. Es wird also der von David für die nach

ihn dafür zu erfreuen, nämlich, wie sich später zeigt, durch endliche Erfüllung der ihm gegebenen Verheissung. Hat er doch nichts Anderes sich so sehr Herzensangelegenheit sein lassen, als dass Jehova zu wohnen komme. So wie v. 3—4 sprach er zu Nathan 2 Sam. 7, 2. — Was ihm damals nicht gelang, den Ort zu finden wo Jehova seine Wohnung nehme, das ist uns zu Theil geworden. Wir haben vernommen wo er wohnen will, nämlich in Bethlehem Ephrata, draussen im Waldesfeld. Lasst uns dahin gehen, vor ihm anzubeten und ihn bitten, dass er mit seiner heiligen Lade daselbst einziehe in seine Wohnung für immer, von heilig geschmückten Priestern bedient und unter dem Jubelruf seiner Frommen! Da erfülle sich an dem Gesalbten Jehova's, dem er in Gnaden zugewendet bleibt, um Davids willen, was diesem er zugeschworen hat, dass sein Geschlecht auf seinem Throne bleiben soll ewiglich. So bewährt sich dann auch Jehova's Erkürung Zion's zu seinem Wohnorte für ewig, wo Davids Geschlecht, ein Horn der Macht, eine Leuchte des Glücks, thronen soll. — Also damit beginnt was Jehova Davids eingedenk thun soll, dass er da einzieht, wo man jetzt weiss, dass er Wohnung machen will. Denn was David nicht fand, als er sich Gotte verschwor, dass er es finden wolle, das weiss man jetzt. Bethlehem's Flur ist der Ort, wo er erscheinen und bei seinem Volke Wohnung machen will. Wenn er dies thut, dann erfüllt sich auch, wessen er sich gegen David verschworen hat. Dann wird er Davids Haus die Herrschaft für ewig geben und selbst auf Zion, in der Stadt Davids, wohnen. — Diesen Umweg nimmt die Erfüllung der Verheissung Davids, dass sie in Bethlehem anhebt, aber eben dann erfüllt sie sich. Aus der Verbindung von Mich. 5, 1 und Mal. 3, 1 (vgl. Mich. 4, 8) begreift sich diess Gebet.“ (Schriftliche Mittheilung Hofmanns.)

Zion versetzte Bundeslade errichtete Zelttempel (den David 2 S. 7, 2 יְרִיעָה nennt) gemeint sein. Die Gemeinde ermuntert sich, in diesen einzutreten und dem Schemel der Füsse Jehova's d. i. der Bundeslade, dieser sacramentlichen Stätte seiner irdischen Heilsgegenwart, anbetend zu huldigen (s. zu 99, 5), und zu welchem Zwecke? Die Bundeslade soll nun eine ihrer würdigere Stelle erhalten, die מְנוּחָה d. i. das בֵּית מְנוּחָה 1 Chr. 28, 2., in welchem Davids Streben durch Salomo zum Ziele gekommen, ist hergestellt, möge Jehova und die Lade, mit welcher sich seine hienieden offenbare Majestät zusammengeschlossen, diesen festen und nun nicht weiter wechselnden Wohnsitz beziehen! Mögen seine Priester, die dort ihm dienen sollen, sich in צֶדֶק kleiden d. i. in Verhalten nach seinem Willen und Wohlgefallen, mögen seine Frommen, die dort Gnade suchen und finden werden, frohlocken! Insbesondere aber möge Jehova um Davids willen, seines Knechtes, dessen ruhelosem Sehnen diese Stätte der Ruhe ihre Entstehung verdankt, nicht zurückwenden das Antlitz seines Gesalbten d. i. sein dort ihm sich zuwendendes Antlitz nicht zurückweisen, sein Gebet nicht unerhört und unerfüllt lassen (vgl. 84, 10). Der Chronist hat v. 10 als Fürbitte für Salomo verstanden und die Situation, in welche wir durch v. 6 — 8 hineinversetzt werden, scheint das zu fordern. Möglich aber auch, dass ein jüngerer Dichter hier in v. 7. 8 Worte aus dem Herzen der Gemeinde in Salomo's Zeit reproducirt und damit v. 9. 10 Bitten der Gemeinde der Gegenwart verschmilzt. Subjekt ist durchaus die immer identische, obwohl in ihren Gliedern wechselnde Gemeinde. Das Israel, welches die h. Lade aus Kirjath-Jearim gen Zion einholte und von da in das Tempelgebäude auf der Moria-Höhe geleitete und jetzt in dem durch Davids Eifer für die Ehre Jehova's erstandenen Heiligthum anbetet, ist einunddasselbe. Das damals bei der Tempelweihe erschollene Gebet für die Priester, für alle Frommen und insbes. für den regierenden König setzt sich fort, so lange die Geschichte Israels währt, selbst in einer Zeit wo Israel keinen König hat, aber um so stärkere Sehnsucht nach Erfüllung der messianischen Verheissung.

In der 3. Dekade legt sich das בַּעֲבוּר דָּוִד auseinander: um Davids willen und zwar um der diesem eidlich bekräftigten Verheissung willen. אֱמֶת 11ᵇ ist nicht *acc. obj.*, sondern *acc. adv.* Das erste Glied schliesst mit לדוד, welches den Trenner *Pazer* hat; dann folgt an der Spitze des zweiten אֱמֶת mit dem Trenner *Zinnor*, dann לֹא־יָשׁוּב מִמֶּנָּה mit *Merca mahp.* und seinem nach einem *Zinnor* ihm regelmässig vorangehenden Diener *Galgal.* Das Suff. von

מִמֶּנָּה bez. sich neutrisch auf das Zugeschworne. Leibliche Abkommen Davids will Jehova setzen zum Throne d. i. zu Throninhabern ihm d. i. als seine Thronfolger. Kinder Davids sollen auf ewig (was in Christo sich abschliessend erfüllt hat) sitzen לְכִסֵּא ihm. Sitzen לכסא ist *considère in thronum*, wogegen בכסא *considère in throno*. So hat J. verheissen und erwartet dagegen von den Davididen Befolgung seines Gesetzes. עֵדֹתִי ist entw. Sing. für עֵדוּתִי wie תַּחֲנֹתַי für תַּחֲנוּתַי 2 K. 6, 8 oder der Plur. ist, wie Dt. 28, 59, mit dem Suff. des Sing. verbunden Ges. §. 92, 3.: meine Offenbarungen, denn עֵדֹת bed. die Offenbarung, aber nicht sofern in ihr Gott und Mensch zusammentreffen und jener sich mit diesem bespricht und verständigt (Ewald, Alterth. S. 142), sondern sofern Gott in ihr ernst mahnend seinen Willen bezeugt, nicht von יעד = יָעַד (נוֹעַד), sondern von עוד *Hi.* מֵעִיד 50, 7. 81, 6. Dt. 32, 46). אֲלַמְּדֵם hat *Merca mahp.*, זוֹ *Rebia* und עֵדֹתִי *Merca;* der Punktation zufolge wäre zu übers.: und diese meine Bezeugungen (meine Bezeugungen da), aber זוֹ ist vielmehr Relativ: meine Bezeugungen, so (welche) ich sie lehre. Die göttlichen Worte reichen bis v. 12 *extr.* In v. 13 gibt der D. den Grund solcher Verheissungsgnade an. Sie gründet in der allgem. Gnade der Erwählung Jerusalems. אִוָּהּ hat in guten Texten *He mappic.*, vgl. über derartige Varianten Ew. §. 247[d]. In der folgenden 4. Dekade wird auch der Inhalt der Erwählung Jerusalems in eignen Worten Jehova's entfaltet.

Silo ist verworfen worden 78, 60., nur einige Zeit lang war die h. Lade in Bethel Richt. 20, 27 und Mizpa Richt. 21, 5., nur etwas über 20 Jahre beherbergte sie das Haus Abinadabs in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 2., nur 3 M. das Haus Obed-Edoms in Perez Uzza 2 S. 6, 11 — Zion aber ist Jehova's bleibender Wohnsitz, seine eig. Niederlassung מְנוּחָה (wie Jes. 11, 10. 66, 1 und ausserdem 1 Chr. 28, 2). In Zion, seiner erkornen liebwerthen Wohnstatt, segnet Jehova was zu ihrem leiblichen Lebensbedarf gehört (צֵידָהּ *Milra* mit *Tiphcha init.* für צֵידָתָהּ wie etwa פִּנָּהּ Spr. 7, 8 für פִּנָּתָהּ und מִדָּהּ Iob 11, 9 für מִדָּתָהּ), so dass ihre Armen nicht darben. Er macht das Priesterthum Zions zu einer wirklichen Heilsanstalt: kleidet ihre Priester in Heil, so dass sie es nicht blos werkzeuglich vermitteln, sondern persönlich besitzen. Und allen ihren Frommen gewährt er Ursach und Stoff zu hoher und dauernder Freude, indem er zu der Gemeinde, in der er Wohnung gemacht, sich auch in Thaten der Gnade bekennt. Dort in Zion ist ja das Königthum der Verheissung, dem die Erfüllung nicht fehlen kann. Er wird dem Hause Davids, welches hier

David als Ahn nnd der zur Zeit regierende Gottgesalbte repräsentiren, ein Horn sprossen lassen, eine Lenchte herrichten; er wird alle, die sich David in seinem Samen feindlich entgegenstellen, mit Schande wie einem Gewande bedecken, nnd die dnrch Verheissung geweihte Krone, welche der Same Davids trägt, soll blühen gleich einem nnverwelklichen Kranze. Das Horn ist Emblem wehrhafter Macht und sieghafter Herrschaft und die Lenchte (נֵר 2 S. 21, 17 vgl. נִיר 1 K. 11, 36) Emblem glänzender Würde und fröhlichen Bestandes. Im Hinblick auf Ez. 29, 21., auf die Weissagnngen vom Zemach Jes. 4, 2. Jer. 23, 5. 33, 15. Sach. 3, 8. 6, 12 vgl. Hebr. 7, 14 (wo anf צֶמַח *ἀνατολή* angespielt wird) nnd auf die 15. Beracha des Schemone-Esre (des aus 18 Segenssprüchen bestehenden täglichen jüdischen Gebets): „Den Spross (Zemach) Davids deines Knechts lass eilends sprossen und sein Horn erhebe hoch sich vermöge deines Heils“ ist kaum zn bezweifeln, dass der D. mit dieser Verheissung messianischen Sinn verbunden d. h. bei dem sprossenden Horn, der hergerichteten Leuchte an den Christus gedacht hat, in welchem das Hans Davids zu weltüberwindender Obmacht, zu fortan nnverlöschlichem Herrlichkeitsglanze gelangen wird. Mit ihm, dem das Regiment gebührt nnd Jehova es verleiht (שִׁילה = שֶׁלֹּה), tritt nach Ez. 21, 32 die davidische Krone, nachdem sie lange am Boden gelegen, wieder ins Dasein, ohne je wieder so tief wie bisher entweiht zu werden 89, 40. Die Krone auf Davids Haupte erblüht in ihm aufs neue, ja er ist selbst die Krone, des Hanses Davids und in ihm erfüllt sich dieses יָצִיץ נִזְרוֹ dadurch buchstäblich, dass seine königliche Krone zugleich hohepriesterliches Diadem d. h. עֲטָרָה und צִיץ zngleich und נֵזֶר in beiderlei Sinne ist (Lev. 8, 9 vgl. Sach. 6, 12 f.). Mit Bezug anf nnsern Ps. wandelt Zacharias, der Vater des Tänfers, jene bittende Beracha seines Volkes in eine lobpreisende um, der in Jesu herbeikommenden Erfüllung entgegenfrohlockend: „Gelobt sei der HErr der Gott Israel, dass er besucht nnd Erlösnng geschafft seinem Volke, und anfgerichtet ein Horn des Heils im Hause Davids seines Knechtes, wie er geredet von Ur her durch den Mund seiner heiligen Propheten“.

PSALM CXXXIII.

In diesem Ps., sagt Hgst., bringt David der Gemeinde die Herrlichkeit der lange entbehrten Gemeinschaft der Heiligen zum Bewusstsein, deren Herstellung mit der Aufstellung der Lade in Zion begonnen hatte, nachdem diese Gemeinschaft während der ganzen

langen Zeit, in der die Bundeslade wie im Grabe in Kirjath Jearim geruht hatte, unterbrochen gewesen war. — Dabei ist von der richtigen Voraussetzung ausgegangen, dass der Ps. nicht von der Aufhebung der Diaspora, sondern von der gottesdienstlichen Vereinigung des Volkes aller Landestheile an der Einen Stätte des Heiligthums handle, und wir räumen ein, wie bei Ps. 122, dem Seitenstücke dieses 14. Stufenlieds, dass sich zu dem לדוד der Ueberschrift auch entsprechende Situationen in Davids Geschichte auffinden lassen, aber die Sprache ist der altdav. Abkunft nicht günstig, denn (abgesehen von dem statt des älteren מַדִּים oder מִדִּים von den Gewändern gebrauchten מִדּוֹת) ist die Verbindung des שֶׁ = אשר mit dem Partic. wie שֶׁיֹּרֵד *qui descendit* vgl. 135, 2 שֶׁעֹמְדִים *qui stant* im vorexil. Sprachgebrauch unerhört, und da die Aufschrift לדוד in LXX *B* und Trg. fehlt, so ist die Vermuthung gestattet, dass der Ps. nur deshalb so betitelt sei, weil er ganz und gar Davids Geist athmet und wie aus der brüderlichen Freundschaftsliebe Davids und Jonathans entsprossen ist. Indess, wie auch das לדוד anzusehen sein mag, jedenfalls ist das liebliche oktastichische Liedchen ein Lob der Eintracht mit Bezug auf die örtliche gottesdienstliche und insbes. festliche Vereinigung des durch natürliche und geistliche Bande verbrüderten Israel. Die beiden Gleichnisse und der Schluss führen in Betreff des Grundged. zu diesem Ergebniss.

[1] Siehe wie fein ists und wie wonnig,
Dass Brüder auch zusammen wohnen!
[2] Wie das feine Oel auf dem Haupte,
Herabwallend auf den Bart, den Bart Ahrons,
Der herabwallt über den Kragen seiner Gewandung —
[3] Wie Hermon-Thau, der herabwallt aufs Gebirge Ziens,
Denn dort hat entboten Jahawâh den Segen,
Leben in Ewigkeit.

Weder bed. יַחַד einträchtiglich (was Lth. einschiebt), noch ist גַּם steigernd: dass Brüder wohnen recht traulich. Man fasse אַחִים prägnant: Brüder die sich als solche wissen und benehmen und יַחַד örtlich (wie יַחְדָּו Gen. 13, 6. 36, 7): gut und wonnig ists, wenn Brüder, durch Blut und Herz verbunden, örtlich nicht von einander getrennt sind, sondern auch beisammen wohnen [1] — eine selige Freude, welche Israel während der drei hohen Feste genoss, obwohl nur auf kurze Dauer (s. Ps. 122). Weil der Hohepriester, in welchem das

[1]) Schon in Augustins Zeit war *ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum* in den Mund des Volks übergegangen: ***Ita sonus iste dulcis est, ut et qui Psalterium nesciunt ipsum versum cantent.***

priesterliche Mittleramt gipfelt, die Hauptperson der Festfeier ist, wird Wesen und Werth jener örtlichen Vereinigung zunächst mit einem von ihm entnommenen Bilde ausgesprochen. Das שֶׁמֶן הַטּוֹב ist das Ex. 30, 22—33 beschriebene Salböl, welches aus Oel und vier kostbaren Aromen bestand — eine für das gewöhnliche Leben streng verbotene Mischung. Die Söhne Ahrons wurden mit diesem Salböl nur besprengt, Ahron aber damit eigens gesalbt, indem Mose es ihm auf das Haupt goss, weshalb er *κατ' ἐξ.* הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ heisst, während die andern Priester nur insofern מְשֻׁחִים (Num. 3, 3) sind, als auch ihre wie Ahrons Kleider mit dem Salböl (nebst Blut des Einsetzungswidders) besprengt wurden Lev. 8, 12. 30. Zur Zeit des zweiten Tempels, dem das h. Salböl fehlte, geschah die Einsetzung ins Hohepriesteramt nur mittelst Einkleidung in den priesterlichen Ornat (Saalschütz, Mos. Recht S. 110 f.); die Thora aber setzt voraus, dass dem jedesmaligen Hohenpriester das h. Chrisma aufs Haupt gegossen wird Lev. 21, 10. Der D., indem er אַהֲרֹן sagt, hat das Hohepriesterthum in der ursprünglichen Fülle seiner göttlichen Weihe vor Augen, ja man wird annehmen müssen, dass er sich Ahron mitten im Salbungsakte selbst vergegenwärtigt, denn Vorstellungen wie die spätere jüdische, dass zwei Tropfen des h. Salböls an Ahrons Barte wie zwei Perlen für immer hangen geblieben seien als ein Bild der Versöhnung und des Friedens, darf man ihm doch nicht unterlegen. Im Salbungsakte selbst wallte das reichlich ausgegossene feine Oel auf seinen Bart hernieder — hernieder auf den gemäss Lev. 21, 5 unverkürzt und ungeschmälert herabwallenden. Stier erklärt die Anadiplosis mit Rosenm.: *quasi dicat, de pilo in pilum, in barbam totam,* wie 122, 4: ein Stamm nach dem andern, sie alle sämmtlich. Aber sie ist vielmehr beidemal klimaktisch durch die nachgebrachte nähere Bestimmung: auf den Bart — den Bart Ahrons, die Stämme — die Stämme Jâh's. Ob שֶׁיֹּרֵד auf den Bart oder auf das Oel geht, entscheidet sich nach dem Sinne des פִּי. Dass dies von dem untersten äussersten Ende der Gewänder gemeint sei, ist unwahrsch. Dass פֶּה in der Bed. *ora* wohl von einem Flusse (dessen Ufer seine Lippen) und einem Lande (dessen Grenze seine Oeffnung nach aussen), nicht aber vom Kleide vorkommt, wollen wir nicht dagegen geltend machen, da שָׂפָה Ex. 26, 4 vom Rande des Teppichs und im Lateinischen (lt. Hier.) unbedenklich *ora vestimenti* gesagt wird. Aber da wo die Thora den hohepr. מְעִיל beschreibt, heissen dessen Säume שׁוּלַיִ und den Namen פִּי רֹאשׁוֹ oder auch schlechtweg פִּי führt dessen Kopföffnung oder Kragen, mittelst dessen das ärmellose Gewand

übergestürzt wurde, und שָׂפָה heisst die Einfassung, der Besatz, die Borte dieses Kragens (s. Ex. 28, 32. 39, 23 vgl. Iob 30, 18 פִּי כֻתָּנְתִּי der Kragen meines Leibrocks). Nach diesen Thorastellen hat man hier פִּי zu verstehen, wie auch die Benennung מִדּוֹת von Lev. 6, 3 ausgeht und von da aus ohne genauere Unterscheidung den ganzen hohepr. Ornat bez. Das Trg. freilich versteht פִּי wie es scheint vom unteren Saume, indem es אִמְרָא (*ora* = *fimbria*) übers. — ein Wort, welches sich zu אִמְּרָא *agnus* ordnet, wie ᾤα zu ὄϊς. Dieses ᾤα ist sowohl vom oberen als unteren Kleidrande gebräuchlich. Demgemäss verstehen Apollinarius und die lat. Uebers. das ἐπὶ τὴν ᾤαν der LXX vom Saume (*in oram vestimenti*[1]), Theodoret dagegen von dem oberen Besatze: *ᾤαν ἐκάλεσεν ὃ καλοῦμεν περιτραχήλιον, τοῦτο δὲ καὶ ὁ Ἀκύλας στόμα ἐνδυμάτων εἴρηκε.* Ebenso de Sacy: *sur le bord de son vêtement, c'est-à-dire, sur le haut de ses habits pontificaux.* Ist aber dies wirklich, wie auch wir annehmen, die Meinung des D., so finde ich es mit Stier wahrscheinlicher, dass שֶׁיֹּרֵד auf den Bart, als dass es auf das Oel bezüglich ist, denn Bart und Kragen bilden keine Progression, während es sich von selbst versteht, dass das Oel, indem es auf den über die obere Borte des Talares herabwallenden Bart herabträuft, auch dem Talare selbst sich mittheilt. Der Ged. bleibt derselbe, wie wenn man פִּי vom unteren Saume versteht und שֶׁיֹּרֵד auf die Salbe bez., wir haben aber obendrein den Vortheil, sagen zu können, weshalb der D. das zweite יֹרֵד vom ersteren durch שֶׁ unterscheidet. Fragen wir nun, was mit dem feinen Salböl verglichen wird, so ist es die Brüderlichkeit, die brüderliche Verbundenheit, die brüderliche Liebe. Diese ist heilig und tröstlich d. i. von göttlicher Art und ungemeinem Werthe, wie das hohepriesterliche Chrisma, und der Eindruck, den sie macht, die Wirkung, die von ihr ausgeht, ist wie der Wohlduft, welche die im Chrisma harmonisch geeinten Spezereien athmen Wenn nun dergestalt in einträchtiger Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenthun, wie das in Israel an hohen Festen geschah, so ist es wie wenn das Chrisma auf Ahrons Haupte auf dessen Bart, den über die obere Einfassung seines Talares herabwallenden, herabträuft und also auch zu dem Talare selbst hindurchdringt — die Anziehungskraft, der Gemeinschaftstrieb, die Mittheilsamkeit der brüderlichen Liebe treten zu Tage, die Verbundenheit durch Bande des Blutes und der Religion eint das örtlich Getrennte und es wird recht fühlbar und auch äusser-

[1]) Hilarius: *Ora vestimenti ea sunt quae usque ad pedes defluunt.*

lich sichtbar, dass Israel von Einem Geiste durchdrungen ist. Ebendieselbe brüderliche Liebe wird v. 3 mit Hermon-Thau verglichen, der auf die Berge Zions herabträuft. Um das natürlicherweise vorstellbar zu machen, hat man gesagt: der waldige Libanon und Hermon dünsteten am meisten: von da und vom Meere kam also der Regen über die dürren Berge Judäa's und so stieg der Thau Hermons auch auf Zion befruchtend nieder (Winer RW u. Hermon). Aber Thau und Regen sind verschiedene Dinge, bekanntlich thaut es in heiteren und windstillen Nächten gerade am reichlichsten. Verhältnissmässig besser Klauss: Das Thaugewölk bildet sich des Abends am mitternächtlichen Himmel, also von der Gegend des Hermon her. Aber die Voraussetzung ist unwahr. Man hat ferner, um zu helfen, שִׂיאֹן statt צִיּוֹן zu lesen vorgeschlagen, aber Sion ist ja, wie Senîr und Schirjon, nur ein anderer Name des Hermon Dt. 4, 48 und auch an dem folg. כִּי שָׁם zeigt sich, wie ungereimt diese Conj. ist. Oder man erklärt elliptisch: wie Thau des Hermon, (wie Thau) welcher herabkommt anf die Berge Zions. So z. B. Hulsius nach Kimchi. Aber man stört so die Analogie des zweiten Gleichnisses mit dem ersten und traut dem D. eine auf Missverständniss angelegte Schreibart zu. Andere versuchens mit appell. Fassung des חֶרְמוֹן, wie zuletzt Böttcher, welcher dem Namen die Bed. eines Bergriesen gibt, die sich weder aus dem Arab. noch aus dem Hebr. erweisen lässt, denn חרמון bed. vielmehr die Abschneidung d. i. den Absturz, also das schroffe steile Gebirge (*praeruptum*)[1]. Das Gleichniss des D. ist gar nicht der äusserlichen natürlichen Wirklichkeit entnommen, es ist ein ideales. Die brüderliche Liebe ist wie der Thau, welcher auf den hohen waldigen und würzreichen Hermon reicher und frischer als auf niedrige Anhöhen oder auf die Ebene herabfällt: so urfrisch und erfrischend, so urkräftig und belebend, so von oben (ἄνωθεν) geboren, denn der Thau kommt ja nach 110, 3 aus himmlischem Schoosse. Und wenn in Liebe verbundene Brüder sich traulich auch dem Orte nach zusammenfinden und zwar in Jerusalem, der Stadt die Aller Mutter ist, wenn an hohen Festen die Brüder aus Norden mit den Brüdern im Süden sich einen: so ists als wenn der himmlisch frische, sanfte, duftige, reichliche Thau des nördlichen Hermon

---

[1]) Augustin bemerkt: *Nomen Hebraeum est et habemus interpretationem ab eis qui illam linguam noverunt. Hermon interpretari dicitur lumen exaltatum est.* Also = אור רם. So etymologisirte man, als hebr. Grammatik und Sprachwissenschaft noch in ferner Aussicht stand. Wie dankbar sollten wir sein, dass uns bessere Erkenntniss möglich!

auf die kahlen, unfruchtbaren und also nach solcher Erqnicknng sich sehneuden Berge rings nm Zion herabtröffe. Denn in Jerusalem muss sich ja alles Gute und Liebe zusammenfinden. Denn dort (שָׁם von gleicher Beziehung und Bedeutsamkeit wie im vorigen Ps. 132, 17) hat Jehova den Segen entboten (צִוָּה wie Lev. 25, 21 vgl. Ps. 42, 9. 68, 29) d. i. dort ihm die Stätte angewiesen, wo er sich zu concentriren hat, dort soll nach göttlicher Ordnnng auf ewig Leben den Brnnnen haben, aus dem es geschöpft wird, und das Meeresbecken, worein es mündet. Mit Emphase bez. אֶת־הַבְּרָכָה des Segens Inbegriff, den Segen in seiner ganzen Fülle. Und חַיִּים ist dazu Appos., denn Leben ist des Segens Inhalt und Ziel, das Gut der Güter. Das Schlusswort עַד־הָעוֹלָם (vgl. 28, 9) gehört zunächst zn צִוָּה: es ist so Jehova's nnverbrüchliche ewig währende Ordnung. So ist dieses kleine äusserlich und innerlich stufenweise aufsteigende Lied zu erklären. Es ist ein Festlied. Einmüthige Liebe einigt in Frieden, wie hohepriesterliche Salbung die von allen Orten her gewallfahrtete Gemeinde. Gäste ans nächster Nähe und äusserster Ferne fliessen znsammen nnd die aus Norden lassen sich wie zahllose Thantropfen (vgl. 2 S. 17, 12) des aromatischen Hermon über Jerusalem nieder, der verheissungsgemässen Pflanzstätte alles Segens. Apollinarios von Laodicea übers. folgendermaassen:

Τί θνητοῖς καλὸν ἔσκε, τί δ' αὖ τερπνιστὸν ἐτύχθη,
Ἢὲ κασιγνήτοισιν ὁμοῦ φίλα δώματα ναίειν —
Μύρον ἐπεσσύμενον κεφαλῆς δ' ὣς μέχρι γενείου,
Ἀρῶνος γεραροῖο γενειάδα πᾶσαν ἐφέρπον,
Ἐκ δὲ οἱ ἀνθερεῶνος ἐπιτρέχον ἔσχατα πέπλου —
Ὡς δρόσος αἰθερίη πολυανθέος Ἀερμῶνος,
Οὔρεσιν ἀνθοκόμοισιν ὑπὲρ Σιῶνος ἰοῦσα,
Εὐλογίην ὅθι πᾶσαν ἑὴν ἐπετείλατο ποίμνην,
Νωλεμέως βιότοιο διαμπερὲς ἔμμεναι ἄλκαρ.

PSALM CXXXIV.

Anch an diesem Ps., dem letzten der 15 Gradnalps., bestätigt sichs schliesslich, dass ihr Name sich auf das stnfengängige Aufsteigen der Ged. bezicht. Indem wir ihn nicht von den Festwallfahrten verstehen, haben wir auch nicht nöthig den Aufruf v. 1. 2 den Festgästen in den Mund zu geben: der Inhalt legt das nicht nahe und das Verständniss wird dadurch um nichts gefördert. Zweifellos gewiss ist nur 1) dass v. 1 f. Zuruf und v. 3 Erwiederung ist;

2) dass der Zuruf an diejenigen Priester und Leviten ergeht, welche die Nachtwache im Tempel haben; 3) dass dieser Ps. absichtlich an das Ende der Stufenlieder-Sammlung gestellt ist, um da die Stelle einer abschliessenden Beracha zu vertreten. Er ist auch in anderer Beziehung (s. *Symbolae* p. 66) ein geeignetes Finale.

Der Aufruf.

[1] **Siehe benedeit Jahawâh, all ihr Knechte Jahawâh's,**
Die ihr dienet im Hause Jahawâh's in Nächten!
[2] **Erhebet eure Hände nach dem Heiligthum**
Und benedeiet Jahawâh!

Die Antwort.

[3] **Es benedeie dich Jahawâh aus Zion,**
Der Erschaffer Himmels und der Erde!

Dass nicht die Tempelbesucher im Allgem. angeredet sind, geht schon daraus hervor, dass nächtliches Verweilen derselben im Tempel, wenn es überh. vorkam (Lc. 2, 37), nur eine Ausnahme war; sodann aber daraus, dass עָמַד das übliche Wort von priesterlich-levitischem Dienst ist Dt. 10, 8. 18, 7. 1 Chr. 23, 30. 2 Chr. 29, 11., welcher auch über Nacht 1 Chr. 9, 33 sich fortsetzte. Schon der Trg. bez. 1ᵇ auf die Tempelwache. Im zweiten Tempel verhielt es sich damit also. Nach Mitternacht nahm der Hauptmann über die Thorhüter die Schlüssel des innern Tempels und ging mit einigen Priestern durch das kleine Pförtchen im Brandthor (שׁער בית המוקד). Im innern Vorhof theilte sich diese Schaarwache in zwei Haufen, jeder mit einer brennenden Fackel; einer wendete sich nach West, der andere nach Ost und so umgingen sie den Vorhof, ob auch Alles für den Gottesdienst des anbrechenden Tages in Bereitschaft sei. Bei der Bäckerkammer, in welcher die hohepriesterliche Mincha gebacken wird (לשׁכת עשׂי חביתין), trafen sie sich mit dem Zuruf: Es steht Alles gut. Inzwischen standen auch die übrigen Priester auf, badeten sich und legten ihre Amtskleider an. Alsdann gingen sie in die Quaderkammer (deren eine Hälfte das Sitzungslocal des Synedriums war), wo unter Leitung des Hauptmanns über die Losung und einer Gerichtsperson, um welche sämmtliche Priester in Amtstracht herumstanden, die priesterlichen Dienstverrichtungen des anbrechenden Tages verloost wurden (Lc. 1, 9). Demgemäss hält Tholuck mit Köster v. 1 f. und 3 für die Antiphone der abziehenden und anziehenden Tempelwache. Es könnte ja aber auch der Anruf und Gegenruf sein, womit die Wachthabenden, wenn sie einander begegnen, sich begrüssen. Jedoch widerstrebt die allgem. Haltung des Ps. der einen

wie der andern Besonderung. Es ist ein Aufruf zur Andacht und Fürbitte, welchen die Gemeinde den mit dem Nachtdienst im Tempel betrauten Priestern und Leviten zusendet, und ein segnender Gegengruss, mit welchem diese den Aufrnf der um den Tempelberg geschaarten Gemeinde erwiedern. Der Ps. beginnt, wie der vorige, mit הִנֵּה. Dort ist es Fingerzeig auf eine anziehende Erscheinung, hier auf eine aus dem Amte hervorgehende Pflicht. עַבְדֵי ה׳, welches an sich auch alle Glänbigen bez. kann, erhält seine nähere Bestimmung durch „die da stehn im Hause Jehova's in Nächten". Dass dies s. v. a. früh und spät bed., ist eine Behauptung exegetischer Gewissenlosigkeit, und Venema's Vorschlag, בַּלֵּילוֹת für בְהַלֵּילוֹת zn nehmen, ein unnützer Einfall. Auch ists unnöthig, mit LXX *ἐν ταῖς νυξίν* zu v. 2 zu ziehen[1], da es sich von selbst versteht, dass so lange das Heiligthnm stand ein Theil der es bedienenden Knechte Jehova's des Nachts aufbleiben mnsste, um es zu bewachen und dafür zu sorgen dass nichts zur Vorbereitung des Frühgottesdienstes fehle. Dass dieses dienende Wachen mit andächtigem Beten sich verbinde, dazu ermahnt v. 2. קֹדֶשׁ ist Acc. der Richtung für אֶל־הַקֹּדֶשׁ 5, 8. 28, 2. 138, 2. יְדֵכֶם ist nachlässige Schreibung für יְדֵיכֶם. Nach dem Heiligthum hin, dem Allerheiligsten (*τὰ ἅγια*), flehende Hände emporhebend sollen sie Jehova benedeien d. i. ihn loben und ihm danken, denn Lob nnd Dank ist die rechte Basis aller Gebete. So ruft die Gemeinde nach dem Tempelberge hinanf und empfängt von oben die segnende Erwiederung: es benedeie dich Jehova aus Zion (wie 128, 5), der Erschaffer Himmels und der Erde (wie 121, 2. 124, 8). Dass es nicht heisst: es benedeie euch, darf nicht befremden. *Jebaréchja* ist seit Num. 6, 24 die Grundform des priesterlichen Segens. Die Gemeinde Jehova's und Christi ist Eine und deshalb wie Einer.

PSALM CXXXV.

Dass Ps. 135 hie nnd da (s. *Thosephoth Pesachim* 117[a]) mit Ps. 134 zn Einem Ps. znsammengenommen wird, ist schon zu Ps. 115 bemerkt worden. Die Zusammenfassung von Ps. 115 mit 114 ist ein

---

[1]) Die dadurch entstehende Verkürzung von 1[b] gleicht die LXX aus, indem sie nach 135, 2 העמדים בבית ה׳ בחצרות בית אלהינו liest. Hilarius hat davon gehört, dass dieses *in atriis domus Domini* gegen den Urtext sei, aber *novi interpretes*, sagt er — *quae volunt tractent, nobis vero obsequendum est et auctoritati translationum et vetustati.* Das ist unwissenschaftlich unter frommem Scheine.

durch die Ueberschriftslosigkeit des Ps. 115 veranlasster plumper Missgriff, wogegen Ps. 135 und 134 allerdings in realem Zus. stehen; denn Ps. 135 ist, wie die Wechselbeziehung des Anfangs und Schlusses zu Ps. 134 zeigt, ein aus diesem kürzeren Psalmlied erweiterter Psalmengesang, welcher theilweise auch an Ps. 115 sich anschliesst.

Es ist ein Psalm in Musivstyl. Wie die Mosaik eine Art plastischer Malerei ist, welche farbige Steine, Gläser oder auch Hölzer durch Kitt so zart und künstlich zu einem Bilde zusammenfügt, dass man dasselbe in einiger Entfernung für ein Gemälde hält, dessen Farben frei aufgetragen sind: so ist der Musivstyl eine schriftstellerische Zusammensetzung selbstständiger Gedankenreihen aus fertigen Gedankenausdrücken der älteren Literatur. So finden sich bei Jeremia Weissagungen, welche fast ganz aus älteren mosaikartig zusammengefügten Prophetenworten bestehen; bei Zephanja, der hierin Jeremia im Kleinen ist, Verse, deren einzelne Theile aus Weissagungen seiner Vorgänger entnommen sind; im Spruchbuch eine Menge dergleichen Sprüche und im Psalter Psalmen, die fast ganz aus älteren Psalmworten gestaltet sind. Schon der altitalische Dichter Lucilius trägt das Bild musivischer Arbeit auf den Styl über, wenn er sagt: *quam lepide lexeis compostae ut tesserulae omnes*... Herder hat in seinem „Geist der ebr. Poesie“ zuerst auf diese Vorliebe der biblischen Schriftsteller hingewiesen, ihre Ged. in alte bekannte Ausdrücke zu kleiden. In meiner Gesch. der jüdischen Poesie (1836) S. 164 ff. habe ich die mannigfachen Arten des Musivstyls in der nachbibl. jüd. Literatur besprochen, woran sich später Dukes' Besprechung derselben Erscheinung in seiner Schrift Zur Kenntniss der neuhebr. religiösen Poesie (1842) S. 116 ff. (Wesen, Entwickelung, Gesch. des Musivstyls) anschloss. Es ist hier bei Ps. 135 nicht das erste Mal, dass uns diese Stylweise begegnet. Wir haben schon an Ps. 97 und 98 ein anschauliches Bild derselben gewonnen; diese Ps. erwiesen sich als vorzugsweise aus deuterojes. Stellen musirt, wogegen Ps. 135 seine *tesserulae* d. i. musivischen Bestandtheile aus Gesetz, Propheten und Hagiographen entnimmt.

Es ist ein Halleluja-Ps. Das הללויה steht nach graphischer Regel oberhalb der ersten Zeile überschriftlich darüber. Es ist das Thema, welches im Folgenden entfaltet wird. Die Sinngruppen sind v. 1—4. 5—7. 8—9. 10—12. 13—14. 15—18. 19—21. Auf ihre Zeilenzahl gesehen ergeben sie das Schema 8. 8. 5. 7. 4. 8. 6., welches man ungeachtet der hervorstechenden Achtzeiler strophisch zu nennen nicht berechtigt ist.

Der D., der als Laie die Gemeinde repräsentirt, ruft die Priester und Leviten auf, den Gott, der Israel erkoren, zu preisen:

Halleluja.
[1] Preiset den Namen Jahawâh's,
Preiset, Knechte Jahawâh's,
[2] Die ihr stehet im Hause Jahawâh's,
In den Höfen des Hauses unseres Gottes!
[3] Preiset Jah, denn gütig ist Jahawâh,
Harfnet seinem Namen, denn lieblich ists;
[4] Denn Jakob hat erkiest sich Jah,
Israel zu seinem Eigenthum.

Der Anfang ist ans 134, 1 erwachsen, 2^b erinnert an 116, 19 (vgl. 92, 14), v. 4 ist Echo von Dt. 7, 6. Ein Grnnd, den Begriff der עַבְדֵי ה׳ hier auf die Gesammtgemeinde zu erweitern, liegt nicht vor. Es sind die Levitcn gemeint, welche die Psalmen singen und dazu musiciren, die Priester, welche den Psalmengesang mit ihren Trompeten eröffnen nnd begleiten und die litnrgischen Gebete nnd Segnungen sprechen. Ihr Standort dabei war der Priestervorhof, aber dieser nicht ansschliesslich. Das dreimalige ה׳ zu Anfang, welches dann in יה, ה׳, יה sich wiederholt, ist gewiss nicht znfällig. Die dnrch priesterliche Vermittelnng dreifältig gesegnete Gemeinde will, dass nun auch durch priesterliche Vermittclung dem Gotte, dessen Name auf sie gelegt ist (s. Num. 6, 27), in Gesang und Mnsik ihr dreifacher Dank znrückschalle. Das Snbj. von כִּי נָעִים ist nicht der Name (Lth. u. A.), sondern das Preisen, wie 147, 1 vgl. Spr. 22, 18.[1] Ihn zu preisen ist ein wohlthuendes seliges Geschäft, denn Ihn zu preisen hat ja Israel alle Ursache und reichen Stoff: Er, der Gütige (טוֹב), hat es zn seinem Eigenthumsvolke erkoren. Das Loben ist also Erwiederung der Liebe, nnd was gibt es Lieblicheres, als den Wechselverkehr entgegenkommender Liebe und dankbarer Gegenliebe!

Preiswürdig ist Er, denn Israel weiss dass der es erkoren der Gott der Götter ist: Er ist Weltschöpfer und Weltregierer:

[5] Denn wohl weiss ich, dass gross Jahawâh
Und unser Herr über alle Götter.
[6] Alles was will Jahawâh verwirklicht er,
Im Bereich des Himmels und der Erde,
Der Meere und aller Wassertiefen,

---

[1]) LXX u. die lat. Uebers. lassen die Beziehung ungewiss. *Suave enim est Deo*, sagt Hilarius, *corpora nostra complacito ministerio probabilique famulari, vel ipsum illud potius nomen Domini suave est.* Apollinarios umschreibt: *Οὔνομά οἱ φορμίζετ᾽, ἐπεὶ τόδε καλὸν ἀείδειν*, also in ersterem Sinne.

[7] Heraufführend Dunstmassen von der Erde Ende,
Blitze zu Regen wirkt er,
Hervorholend Wind aus seinen Speichern.

Der Anfang ist aus 115, 3 erwachsen und v. 7 aus Jer. 10, 13 (51, 16) entnommen, wo der Zus. ähnlich; Himmel, Erde und Wasser (unter deren Tiefen der Hades Iob 26, 5) sind die drei Reiche des Geschaffenen wie Ex. 20, 4. נְשִׂיא bed. das Erhobene, Aufgestiegene, hier wie bei Jer. das Dunstgebilde, die Wolke. Fraglich ist, ob Jer. und mit ihm der D. sagen will: er macht Blitze zu Regen d. i. löst sie gleichsam in Regen auf, oder: er wirkt Blitze zu Regen, was entw. die Verbindung beider (*fulgura ignea ad aquas pluvias*, wie Kimchi u. Lth.) oder die Abzweckung der Blitze auf den Regen bez. (wie LXX Hier.: *fulgura in pluviam* [1]), entw.: er lässt es blitzen damit es regne, oder: er lässt es unter Blitzen regnen. Diese letzte Auffassung ist die einfachste und, da der Proph. und D. hier Naturerscheinungen malen, die gefälligste. מוֹצֵא (keinesfalls von מָצָא, welches hinlangen und erlangen, aber nicht langen = hervorlangen bed.) ist, viell. unter Einfluss von וַיּוֹצֵא bei Jer., s. v. a. מוֹצִיא, wie מַחְלְמִים Jer. 29, 8 und מַעְזְרִים 2 Chr. 28, 23 auf מַחֲלֵם und מַעֲזֵר zurückgehen.[2] Das Bild von den Speichern ist wie Iob 38, 22. Es ist die göttliche Machtfülle gemeint, in welcher die Entstehungsgründe und die Impulse alles Natürlichen liegen.

Preiswürdig ist Er, denn er ist der Erlöser aus Aegypten:

[8] Der da schlug die Erstgebornen Aegyptens
Vom Menschen an bis herab zum Vieh,
[9] Entsandte Zeichen und Wunder
Inmitten deiner, Aegyptenland,
Wider Pharao und alle seine Knechte!

Das feierliche hochpoetische בְּתוֹכֵכִי ist aus 116, 19., wo der Zus. ein anderer.

Preiswürdig ist Er, denn er ist der Eroberer des Verheissungslandes:

[10] Der da schlug zahlreiche Nationen
Und hinstreckte mächtige Könige,

---

[1]) Apollinarios: *Ὑετὸν* (lies *ὑετοῦ*) *αἰθέρι ἀστεροπὰς σημήϊα θῆκεν.*

[2]) Gesenius, Lehrgeb. S. 322, und Roorda §. 159, 3 führen auch מַסְתֵּר Jes. 53, 3 an und allerdings ist dies dort halb Particip, halb participiales Subst.; die Verkürzung hat aber dort eben in der Substantivirung n. d. F. מַחְצֵב, מַרְבֵּץ, מַרְבֵּק, מַשְׁחִית (wie ein Gegenstand des Antlitzverhüllens davor) ihren Grund. Ein *part. Hi.* mit *e* von einem V. wie יָצָא kommt sonst nicht vor.

[11] Den Sihon, König der Emoriter,
Und Og, König von Basan,
Und alle Reiche Kenáans,
[12] Und hingab ihr Land als Erbgut,
Als Erbgut Israel seinem Volke.

Bei v. 10 erinnert man sich an Dt. 4, 38. 7, 1. 9, 1. 11, 23. Jos. 23, 9.; רַב geht auf Grösse des Umfangs und עֲצוּם auf Grösse der Uebermacht. Auch übrigens schliesst sich der D. im Ausdruck vorzugsweise dem Deuter. an: לְכֹל־מַמְלְכוֹת wie Dt. 3, 21 und נָתַן נַחֲלָה wie Dt. 4, 38 u. a. St. Es ist Alles deuteronomisch bis auf das שׁ und das לְ v. 11 als *nota accus.* (ganz so wie 136, 19 f. vgl. 69, 6. 116, 16. 129, 3. Ew. §. 277[e]), wodnrch der D. eine Zeit verräth, in welcher die hebr. Buchsprache unter dem Einflusse der aram. Volkssprache stand. Ebenso aramaisirend ist הָרַג 2 S. 3, 30 construirt, wo v. 30—31 wie v. 36—37 ein jüngerer erklärender Znsatz ist; dagegen ist Iob 5, 2 zu erkl.: den Narren (was den anlangt), den bringt Ungeberde nm (Ew. §. 310[a]), der Aramaismns ist dort, wenn es einer ist, beabsichtigt, hier aber wie 2 S. 3, 30 bedeutuugslos nnd unwillkürlich. Uebrigens ist הָרַג nächst den beiden Königen des Emoriters (הָאֱמֹרִי ohne vorkommenden Plur.)[1] auch auf die Reiche Canaans, näml. ihre Bevölkerungen bezogen, was nm so eher möglich, da הָרַג seinem Ursprunge nach hinstrecken (ähnlich wie קָטַל und κτείνω = κατατείνω) bed.

Dieser Gott, der so preiswürdig im Weltall und in Israels Geschichte waltet, ist gestern nnd hente und derselbe in Ewigkeit:

[13] Jahawâh, dein Name währt ewig,
Jahawâh, dein Gedächtniss in Geschlecht und Geschlecht.
[14] Denn Recht schaffen wird Jahawâh seinem Volke
Und ob seiner Knechte sichs gereuen lassen.

Wie v. 13 ans Ex. 3, 15., so ist v. 14 aus Dt. 32, 36. Wie in der Vergangenheit, so wird anch in der Zuknnft Israels der Name Jehova's, Gottes des Erlösers, währen und sich bewähren, näml. in richterlicher Macht und mitleidiger Gnade, indem er dem über Israel verhängten Strafleiden Einhalt thnt und es wider dessen Feinde wendet, דִּין wie 54, 3 nnd הִתְנַחֵם sichs reuen, sichs leid sein lassen (Num. 23, 19), s. zn Hebr. 10, 30—31 (S. 500).

[1]) Noch jetzt heisst ein riesiger Vulcan des Haurangebirges *Schihân* (שיחאן) und noch jetzt ist das alte *Edreï*, die labyrinthartige unterirdische Residenz des Königs *Og*, besuchbar, s. Wetzstein in der Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1859 S. 134. 155 ff.

Immer bewährt er sich seiner sich bewährenden Gemeinde zugut als den Lebendigen, wogegen Götzen und Götzendiener nichtig sind:

[15] Die Götzen der Heiden sind Silber nnd Gold,
Gemächt von Menschenhänden.
[16] Einen Mund haben sie und können nicht reden,
Augen haben sie und können nicht sehen,
[17] Ohren haben sie und können nicht hören,
Auch ist nichts von Athem in ihrem Munde.
[18] Ihnen gleich müssen werden die sie machten,
Jedweder der in sie vertraute.

Diese ganze Versgruppe ist ans 115, 4—8 herübergenommen, aber mit einigen Verkürzungen, wie unter anderem des dort von der nicht zn riechen vermögenden Nase אַף der Götzen Gesagten, woran hier nur das als Partikel gebrauchte אַף erinnert, so wie der hier den Götzen abgesprochene רוּחַ an das dort ihnen abgesprochene הָרִיחַ. Man übers.: auch ist nicht Sein von Athem d. i. ganz und gar kein Athem, nicht eine Spur davon in ihrem Munde (welcher eben vom Hauchen פֶּה genannt wird), יֵשׁ *constr.* יֵשׁ ist ja Subst. *essentia, οὐσία.* Anders 1 S. 21, 9., wo אִין, nicht אֵין vocalisirt ist nnd אִין יֵשׁ s. v. a. aram. אִין אִית *num (an) est* sein will, אִין nordpalästinisch aramaisirend s. v. a. hebr. das fragende אִם (wonach Trg. אִלּוּ אִית übers.). Ges. freilich, Ew. §. 286[b] u. A. nehmen וְאִין für וְאֵין, aber weshalb wäre nicht so vocalisirt?

Ein Aufruf zum Lobpreis Jehova's des über die Götter der Völker Erhabenen an die Israeliten insgemein, die Ahroniten, die Leviten und die Verehrer Jehova's wer sie auch seien rundet nun den Ps. in Rückkehr zu seinem Anfang ab:

[19] Haus Iraels, benedeiet Jahawâh!
Haus Ahrons, benedeiet Jahawâh!
[20] Haus Levi's, benedeiet Jahawâh!
Fürchtige Jahawâh's, benedeiet Jahawâh! —
[21] Gebenedeiet sei Jahawâh ans Zion,
Der in Jerusalem Wohnende, Halleluja!

Der dreifache Aufruf 115, 9—11. 118, 2—4 ist hier durch Einfügung des Leviten-Hauses vervierfacht. In v. 21 folgt der vierstimmige Lobgesang. Olsh. findet mit Hitz. diese Abwandelung von 134, 3 ungeschickt. Aber was wäre denn Ungeschicktes an dem Ged., dass der von Zion aus segnet, auch von Zion aus gepriesen werden soll? Wie Er, so ist ja auch sein Volk יֹשֶׁב צִיּוֹן Jes. 10, 24. Die Stätte, von wo seine macht- und gnadenreiche Selbstbezeugung sich ausbreitet, soll auch die Stätte sein, von wo seine verherr-

lichende Bezeugnng durch Menschenmund sich ansbreitet. Und ist es nicht so auch wirklich gekommen? Aller Segen Jehova's, welcher die Welt erfüllt, und aller Lobprcis des Gottes des Heils, welcher in der Welt erschallt, ist von Zion ausgegangen, und selbst die welche das Wort des Psalmisten meistern sind, wenn sie es auch nicht verstehen wollen, vom Lichte seiner Erfüllung umflossen. Indess das ist für solche Kritiker Unwissenschaftlichkeit, welche „nach Umständen ein frommes Gesicht schneidet.“ [1]

PSALM CXXXVI.

Aus dem Rufe des vorausgegangenen Halleluja-Psalms: Lobet Jah, denn gütig ist Jahawâh! (135, 3) ist hier ein ganzes Hodu, das letzte der Psalmensammlung, erwachsen. In der litnrgischen Sprache heisst vorzugsweise dieser Ps. mit seinem 26maligen כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ das grosse Hallel, denn seinem weitesten Umfange nach befasst dieses Ps. 119 bis 136 [2], während das Hallel, welches schlechtweg so genannt wird, von Ps. 113 bis 118 reicht. Nach alter graphischer Rcgel ist Ps. 136 so zu schreiben, dass „Halbziegel anf Halbziegel, Ziegel auf Ziegel (אריח על־גבי לבנה לבנה על־גבי אריח)“ zn liegen kommt d. h. so, dass die je erste Zeile und die zweite (der *versus intercalaris*) eine besondere Columne bilden. [3] Wahrsch. ist der Ps. auf *cantus antiphonus* angelegt; die erste Zeile soll von den levitischen Sängern, die zweite von der Gemeinde gesnngen oder von dieser wenigstens mitgesungen werden. Was Strophenbau oder Gruppirung anlangt, so bewegt er sich bis v. 18 in wohlbemessenen hexastichischen Gruppen, welche Strophen heissen könnten, aber von v. 19 an (auffälliger Weise von da an, wo die schon mit v. 17 begonnene Anlehnung an Ps. 135 zu buchstäblicher Entlehnung wird) in Oktastiche übergehen, so dass (sofern nicht anzunehmen ist, dass das Lied gegen Ende hin eine ihm urspr. fremde Erweiterung erfahren) die 6 Hexastiche v. 1—3. 4—6. 7—9. 10—12. 13—15. 16—18 mehr auf rhythmischem Takt als absichtlicher Formung zu beruhen

---

[1]) s. Hitzigs Vorrede zu seinem Hohenliede S. VII.

[2]) Es giht im Talmud und Midrasch drei Ansichten über den Umfang des הלל הגדול: 1) Ps. 136; 2) Ps. 135, 4—136; 3) Ps. 120—136. Die 26 כי לעולם חסדו vergleicht Dachsel in seiner *Biblia Hebr. Accentuata* den Blättern einer Blume: diese sind einander gleich, machen sie aber, je zahlreicher sie sind, um so duftiger und anmuthiger.

[3]) s. Hupfeld, Grammatik (1842) S. 101.

scheinen. Um dem Leser die selbstständige Entscheidung hierüber zu ermöglichen, übersetzen wir sogleich den ganzen Ps. mit Veranschaulichung seines Baues:

[1] Danket Jahawâh, denn freundlich ist er,
Denn ewig seine Güte währt.[1]
[2] Danket dem Gotte der Götter,
Denn ewig seine Güte währt.
[3] Danket dem Herrn der Herren,
Denn ewig seine Güte währt.

[4] Dem der grosse Wunder thut alleine,
Denn ewig seine Güte währt.
[5] Dem der die Himmel erschuf mit Verständniss,
Denn ewig seine Güte währt.
[6] Dem der die Erde spreitete über die Wasser,
Denn ewig seine Güte währt.

[7] Dem der erschuf grosse Lichter,
Denn ewig seine Güte währt.
[8] Die Sonne zur Herrschaft am Tage,
Denn ewig seine Güte währt.
[9] Den Mond und Sterne zu Herrschaften bei Nacht,
Denn ewig seine Güte währt.

[10] Dem der die Aegypter schlug in ihren Erstgebornen,
Denn ewig seine Güte währt.
[11] Und führte heraus Israel aus ihrer Mitte,
Denn ewig seine Güte währt.
[12] Mit starker Hand und ausgestrecktem Arm,
Denn ewig seine Güte währt.

[13] Dem der zerschnitt das Schilfmeer in Schnitte,
Denn ewig seine Güte währt.
[14] Und führte hinüber Israel durch Meeres Mitte,
Denn ewig seine Güte währt.
[15] Und schüttelte Pharao und sein Heer ins Schilfmeer,
Denn ewig seine Güte währt.

---

[1]) Oben 106, 1 habe ich übers.: denn ewig währt seine Güte, aber hier wo כי לעולם חסדו die Antiphone ist, scheint mir die obige Inversion passender. Cassiodor bemerkt hier: *Magnam Psalmi hujus virtutem esse, paralipomena ostendunt; ibi enim ut decantato hoc Psalmo gloria Dei domum implevit, ita adhuc praesto est divina praesentia, si pure hymnus decantetur.* Er bezieht sich auf 2 Chr. 5, 13. 7, 3. 6., aber weder hier noch 1 Chr. 16, 34. 2 Chr. 20, 21. Esr. 3, 11 vgl. Jer. 33, 11. 1 Macc. 4, 24 lässt sich annehmen, dass gerade Ps. 136 gemeint sei; Ps. 106 beginnt ja ebenso. Es ist ein altliturgisches Grundwort, welches beide Ps. verarbeitet haben.

[16] **Dem der geleitete sein Volk in der Wüste,**
Denn ewig seine Güte währt.

[17] **Dem der schlug grosse Könige,**
Denn ewig seine Güte währt.

[18] **Und streckte nieder herrliche Könige,**
Denn ewig seine Güte währt.

[19] **Den Sihon, König des Emoriters,**
Denn ewig seine Güte währt.

[20] **Und den Og, König von Basan,**
Denn ewig seine Güte währt.

[21] **Und hingab ihr Land als Erbgut,**
Denn ewig seine Güte währt.

[22] **Als Erbgut Israel seinem Knechte,**
Denn ewig seine Güte währt.

[23] **Der in unserer Niedrigkeit gedacht an uns,**
Denn ewig seine Güte währt.

[24] **Und erlöste uns von unsern Widersachern,**
Denn ewig seine Güte währt.

[25] **Gebend Brot allem Fleische —**
Denn ewig seine Güte währt.

[25] **Danket dem Gott des Himmels,**
Denn ewig seine Güte währt.

Mit dem vorigen Ps. hat dieser die mancherlei Reminiscenzen aus dem Deuter. gemein; 2ª 3ª (Gott der Götter und Herr der Herren) aus Dt. 10,17; 12ª (mit starker Hand und ausgestrecktem Arm) aus Dt. 4, 34. 5, 15 u. ö.; 16ª wie Dt. 8, 15 (vgl. Jer. 2, 6); über die deuter. Färbung von v. 19—22 s. zu 135, 10—12., auch יִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ erinnert an Dt. 32, 36 vgl. 135, 14. 90, 13.,[1] noch mehr freilich an Jes. 40—66., wo die Zusammenfassung Israels unter die persönliche Einheit dieses Begriffes ihren eigentlichen Ort hat. Auch sonst ist der Ps. der Widerhall älterer Musterstellen. „Der grosse Wunder thut alleine" lautet wie 72, 18 (vgl. 86, 10), das zu נִפְלָאוֹת hinzutretende Adj. גְּדֹלוֹת zeigt, dass der D. jene Formel schon ausgeprägt vorfand. Bei 5ª hat er Spr. 3, 19 im Sinne; תְּבוּנָה ist dort ein mit חָכְמָה wechselnder Name der demiurgischen Weisheit. Bei 6ª denkt man an Jes. 42,5. 44,24; über „die Wasser", wie 24,2 עַל־יַמִּים, weil das Wasser theils sichtbar theils unsichtbar מִתַּחַת לָאָרֶץ (Ex. 20, 4) ist. Sonderbar ist der Plur. אוֹרִים *luces* für מְאוֹרוֹת *lumina* (vgl. Ez. 32, 8 מְאוֹרֵי אוֹר); überh. kommt ein Plur. von אוֹר nur hier vor, denn ob

[1]) Die oben S. 16 als parallel angeführte Stelle Dt. 9, 27 ist doch wohl nach Ex. 32, 13 zu erklären, nicht: gedenke deinen Knechten an Abraham u. s. w., sondern gedenke an deine Knechte, an Abr. u. s. w.

אוֹרֹת Jes. 26, 19 Lichter (von אוֹרָה 139, 12) oder Kräuter = יְרָקוֹת 2 K. 4,39 bed., ist fraglich, obwohl wir (s. oben S. 148*) das Erstere vorziehen. Auch der Plur. מֶמְשָׁלוֹת ist selten (nur noch 114, 2): er bez. hier die Herrschaft des Mondes einerseits und der Sterne andererseits (der Constructivus vor einem Worte mit Präpos. nach Ges. §. 116, 1). Bis v. 9 ist es Gott der Absolute im Allg., der Schöpfer aller Dinge, zu dessen Lobpreis aufgerufen wird; von v. 10 an Gott der Erlöser aus Aeg., der Führer durch die Wüste, der Geber des Verheissungslandes, also der Gott der Heilsgeschichte. Eigenthümlich ist hier 13ª גָּזַר (statt בָּקַע 78,13. Ex. 14, 21) von der Hälftung des Schilfmeers; גְּזָרִים (Gen. 15, 17 syn. בְּתָרִים ebend. v. 10) sind die Schnitte d. i. Hälften oder Stücke einer auseinandergeschnittenen Sache. Dagegen ist נִעֵר ein aus Ex. 14, 27 entnommenes Stichwort. Nachdem mit לְ in immer neuen Attributen der Gott eingeführt worden, dem der Lobpreis gewidmet sein soll, ist das לְ vor den Namen Sihons und Ogs auffällig, und die Vermuthung liegt nahe, dass v. 19—22., ohne zu diesem Ps. ursprünglich gehört zu haben, zu dessen Erweiterung aus dem vorigen herübergenommen seien. Es bleiben dann 22 כי לעולם חסדו, von denen sich annehmen liesse dass sie den 22 Buchstaben des Alphabets entsprechen sollen. Keinesfalls ist es wahrsch., dass ein und derselbe D. sich so wörtlich (bis auf die Variante עַבְדּוֹ statt עַמּוֹ) wiederholt. Die zwei Ps. aber sind durchaus gleichen Gepräges. Wie in Ps. 135, tritt hier v. 23 שֶׁ an die Stelle der attributiven Partt.: „der in unserer Niedrigkeit gedacht hat an uns“, שֶׁבְּשִׁפְלֵנוּ von שֵׁפֶל Koh. 10, 6., זָכַר mit לְ *obj.* (nicht *dat. commodi*) wie 25, 7. Dt. 9, 27. 2 Chr. 6, 42. Dem aramaisirenden שׁ entspricht das in der Bed. erlösen mehr aram., als hebr. פָּרַק. Der D. meint v. 23 f. nicht blos die mit der Landesbesitznahme unter Josua vollendete äg. Erlösung, sondern überhaupt die erlösende Gnade, welche Israel so oft es bisher tief erniedrigt war, immer wieder über seine Bedrücker erhöht hat. Mit v. 25 kehrt das Lied zu seinem universalen Anfang zurück. Jehova ist der Ernährer aller im Fleische lebenden d. i. irdischen Wesen. Er selbst aber ist der Gott des Himmels d. i. der Allesüberragende und Allesüberwaltende.

PSALM CXXXVII.

Auf das Halleluja Ps. 135 und das Hodu Ps. 136 folgt ein Ps. welcher in die Zeit der Verbannung zurückblickt, wo solche heitere Lieder, wie sie einst in Begleitung levitischer Musik bei den sioni-

tischen Gottesdiensten erklangen, verstummen mussten.[1] Er ist anonym. Die in Codd. der LXX sich findende Aufschrift Τῷ Δαυὶδ (διὰ) Ἱερεμίου, welche sagen will, es sei ein david. Lied aus Jeremia's Herzen, ist um so falscher, als Jeremia nie einer der babylonischen Exulanten gewesen ist. Mit Recht hat Bendemann die trauernden Juden nach Ps. 137 und Jeremia auf den Trümmern Jerusalems in zwei verschiedenen Gemälden, den allbekannten Meisterwerken, dargestellt.

Das Versmaass ist dem elegischen ähnlich, wie es in dem sogen. Cäsurenschema der Klagelieder und in dem der sapphischen Strophe gleichen Schlussfall von Jes. 16, 9. 10 erscheint. Die je 2. Zeile entspricht dem Pentameter des griechisch-römischen elegischen Versmaasses. Es verhält sich zur je ersten wie die Senkung zur Hebung. Uebrigens bewegt sich das Lied, wie die logische Zusammengehörigkeit seiner Theile zeigt, tetrastichisch.

[1] An den Strömen Babels, da sassen wir und weinten,
Gedenkend Zions.
[2] An die Weiden in ihrer Mitte
Hingen wir unsere Cithern.

[3] Denn dort verlangten von uns unsere Zwingherrn
Lieder-Worte,
Und unsere Peiniger Freude:
Singt uns ein Zions-Lied!

[4] Wie solln wir singen Lieder Jahawâh's
Auf fremdem Boden?!
[5] Wenn ich deiner vergesse, Jerusalem,
Versag' mir die Rechte!

[6] Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen,
Wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich nicht überordne Jerusalem
All meinen Freuden!

[7] Gedenke, Jahawâh, den Kindern Edoms
Den Tag Jerusalems,
Die da sprachen: Reisst, reisset nieder
Bis auf den Grund sie!

[8] Tochter Babels, du verwüstete, Heil dem der dir dein Thun vergilt,
Das du uns gethan!
[9] Heil dem der erfasst und hinschmettert deine Säuglinge
An den Felsen!

[1]) Anders, aber unzureichend, *Symbolae* p. 67.

Der Ps. beginnt mit Perfekten und ist also nicht ein Lied aus dem Exile, sondern der Erinnerung an das Exil. Es sind die Heimgekehrten, welche in noch frischer Erinnerung des durchlebten Elends sagen: „An den Strömen Babels sassen, auch weinten wir, indem wir Zions gedachten". Das Ufer der Flüsse wie des Meeres ist ein Lieblingsaufenthalt solcher, welche tiefer Gram fort vom Gewühle der Menschen in die Einsamkeit treibt; die Grenzlinie des Flusses gibt der Einsamkeit eine sichere Rückwand, das einförmige Wellengeplätscher unterhält den dumpfen schwermüthigen Gedanken- und Empfindungswechsel, und zugleich übt der Anblick des kühlen frischen Wassers eine sänftigende Einwirkung auf die verzehrende Glut im Herzen. Es sind nicht blos der Euphrat mit seinen Kanälen und der Tigris, sondern auch der Chaboras (כְּבָר)[1] und Euläos (אוּלָי) gemeint, an deren einsamen Ufern Ezechiel 1, 3 und Daniel 8, 2 göttliche Gesichte schauten. Es ist nicht nöthig, בָּבֶל als Namen des Reiches und nicht der Stadt zu fassen; die Ströme des Reiches gehören der dasselbe beherrschenden Hauptstadt. Gewichtvoll ist das שָׁם: dort in der Fremde als Gefangene unter der Herrschaft der Weltmacht. Dagegen hat גַּם keine bes. Emphase, ist aber auch nicht geradezu s. v. a. *Waw copul.*: die an sich schon unnatürliche Versetzung auf fremden Boden machte sich ihnen auch so fühlbar, dass sie Thränen des Heimwehs und der Trauer vergossen. Mit dem Hinsitzen in der Ufereinsamkeit stellte sich sofort auch das Weinen ein, indem angesichts der contrastirenden Naturumgebung die Erinnerung an Zion nur um so stärker sich aufdrängte und der Schmerz über die Abgeschnittenheit von der Heimath sich da, wo keine feindselig beobachtenden Blicke ihn zurückdrängten, um so freieren Lauf liess. Als ein wasserreiches Flachland ist Babylonien reich an Weiden; eine Art derselben, die wir an Gräber zu pflanzen pflegen, heisst ja ebendeshalb *salix babylonica*[2]. Das N.

---

[1]) s. die Beschreibung der Ufer des Khabur in Layards *New Discoveries* p. 269: „Ein unwiderstehlicher Freudenschauer ergriff uns Alle; wir ritten durch eine Masse von Blumen, die den Pferden bis über die Kniee reichten, wie ich selbst in den fruchtbarsten Theilen der mesopotamischen Wildnisse vorher nie gesehen." Dazu passt die Bemerkung von Rauppius, *potuisse quidem riparum et salicum amoenitatem ipsis oblectamento esse, ut arreptis citharis animum canendo lenirent, eos vero sensu irae divinae sic oppressos fuisse, ut vanis ejusmodi solatiis dolorem lenire non potuerint.*

[2]) Wie wir diese babyl. Weide mit ihren langen, dünnen, niederhangenden Zweigen die Trauerweide nennen (engl. *weeping willow*), so die Chinesen eine Art die „seufzende Weide", s. Robert Fortune, China, deutsch von Himly S. 103.

עֲרָבִים hed. unterschiedslos Weiden; man hat sich also nicht Tranerweiden inshes. vorzustellen und auch nicht mit der Nennnng der Weiden den allgem. Ged. zn verhinden, dass die Weide ein Sinnhild des Knmmers sei. Denn innerhalh der Schrift erscheint sie Jes. 44, 4 als Bild üppigen Wachsthums und die reich behlätterten schwanken Bachweidenzweige gehören nach Lev. 23, 40 nnter die Lauhenfestzweige. An עֲרָבִים, deren Zweige sie sonst am festlichsten aller Feste fröhlich schwangen, hingen sie ihre Cithern; die Zeit des Ergötzens an der Musik war vorbei, denn *μουσικὰ ἐν πένθει ἄκαιρος διήγησις* Sir. 22, 6. Fröhliche Lieder passten ühel zu ihrer Lage und auch für elegische machte ein so andanernder Zustand ehrloser Knechtschaft stumpf und stumm. Um das כִּי v. 3 zu verstehen, mnss man v. 3 und 4 znsammennehmen. Sie hingen ihre Cithern auf, denn wenn anch ihre Oherherren sie zum Singen anfforderten, um sich an ihren Nationalliedern zu kurzweilen, so fühlten sie sich in dem fremden Lande doch nicht gemuthet Lieder zn singen, wie sie einst hei den heimischen Gottesdicnsten erklangen. LXX Trg. Syr. fassen תּוֹלָלֵינוּ als Synon. von שׁוֹבֵינוּ gleichhed. mit שׁוֹלָלֵינוּ, so aher dass es nicht, wie שׁוֹלָל, den Geplünderten und Gefangenen, sondern den Plünderer und Gefangennehmer hed. Aber ein aram. תְּלַל = שְׁלַל gibt es nicht. Entw. hed. תּוֹלָל = תְּהוֹלָל, wie מְהוֹלָל 102, 9., den Rasenden d. i. Wütherich, oder von יָלַל *ejulare* den Wehklage Erpressenden oder Peiniger; dieses letztere empfiehlt sich im Hinhlick auf die Nominalform תּוֹשָׁב am meisten. Ihre Wegschlepper, ihre Quäler forderten sie auf, Etwas ihres Nationalgesangs zum Besten zu geben, forderten sie auf, nicht so grämlich, sondern fröhlich zu sein und ihnen das oder jenes von den Zionsliedern vorzusingen. Das דִּבְרֵי bei שִׁיר ist wie 35, 20. 65, 4. 105, 27. 145, 5 gebraucht, nämlich partitiv, den dahei stehenden Gattungshegriff zerlegend; es sind nicht Lieder-Worte (18, 1) im Gegens. zn Liedern ohne Worte, sondern Lieder-Worte als Theile oder Bruchstücke des Nationalliederschatzes, also Liederproben, Liederbeispiele, Liedermuster gemeint, ähnlich wie weiterhin מִשִּׁיר, wozu Rosenm. richtig: *sacrum aliquod carmen ex veteribus illis suis Sionicis.* Mit שִׁיר צִיּוֹן wechselt v. 4 שִׁיר ה׳, welches wie 2 Chr. 29, 27 vgl. 1 Chr. 25, 7 heilige oder liturgische, also der Psalmenpoesie (mit Einschluss der *Cantica*) angehörige Lieder hez. Vor v. 4 hat man hinzuzudenken, dass sie so wie folgt damals auf die Aufforderung der Bahylonier antworteten oder solches, indem sie sich derselben entzogen, hei sich dachten. Der Sinn des fragenden Ausrufs ist nicht, dass das Singen heiliger

Lieder im Ansland so gesetzwidrig sei wie das Opfern, denn die Psalmen sind anch im Exil fortgesungen und durch manche nene bereichert worden. Aber insofern hatte das שִׁיר im Exil ein Ende, als es ans der Oeffentlichkeit, nm das Heilige nicht zu profaniren, sich in die Stille der Familiengottesdienste nud viell. der Bethäuser zurückziehen mnsste nnd, da es nicht, wie daheim, von priesterlichen Trompeten und levitischer Musik begleitet war, aus eigentlichem Singen zu einem mehr recitirenden wnrde nnd also keine Vorstellung von dem heimathlichen sionitischen gewähren konnte. An dem grellen Abstande des Jetzt und Ehedem sollte ja das Volk des Exils zur Erkenntniss seiner Sünden kommen, um auf dem Wege der Bnsse nnd der Sehnsucht zu dem Verlornen znrückzugelangen; Bnsse nnd Heimweh waren damals nnzertrennlich, denn alle die denen das Andenken an Zion erblich, gingen im Heidenthnm nnter und blieben von der Erlösnng ansgeschlossen. Darum sagt der D., in die Lage der Exulanten versetzt und gegen die Versnchung des Abfalls, die Gefahr der Verlengnnng sich wappnend: Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, תִּשְׁכַּח יְמִינִי. Dieser Nachsatz des Gelübdes ist schwierig. Man hat תִּשְׁכַּח als Anrede an Jehova gefasst: *obliviscaris dexterae meae* (z. B. Wolfg. Dachstein in seinem Liede „An Wasserflüssen Babylon"), aber dass in Einem Satze Jerusalem nnd Jehova angeredet sei n, ist nnwahrsch. Andere fassen יְמִינִי als Subj. nnd תִּשְׁכַּח trans.: *obliviscatur dextera mea, scil. artem psallendi* (AE. Kimchi Pagninus Grot. Hgst. u. A.), aber diese Ellipse ist willkürlich nnd misslich. Wieder Andere geben dem תשכח passivischen Sinn: *oblivioni detur* (LXX It. Vnlg. Lth.), oder besser neutrischen: *in oblivione sit* (Hier.), aber der Ged.: es werde meiner Rechten vergessen ist sonderbar und matt. Näher dem Wahren ist die Erklärnng *obliviscatur me* (Syr. Saad. u. Psalterium Rom.), aber der Sinn, auf welchen diese Erklärung hinauswill, wird besser erreicht, wenn man תִּשְׁכַּח reflexiv fasst: *obliviscatur sui ipsius* (Amyrald. Schultens Ew. Hitz.), was s. v. a. sie versage, erlahme, erstarre, ähnlich wie wir „einschlafen" von Armen nnd Beinen gebrauchen, nnd dieses *deficiat* (*arescat*) ist dann nicht s. v. a. *dediscat psallere* (Tremell.), sondern allgemeiner s. v. a. *deficiat omne robur meum* (Lyra nach Basilius). La Harpe übers. demgemäss nicht nnpassend: *O Jerusalem! si je t'oublie jamais, que ma main oublie aussi le mouvement!* So entspricht v. 6: ankleben soll meine Zunge an meinen Gaumen, wenn ich nicht gedenke deiner, wenn ich nicht hinaufrücke Jerusalem über die Snmme meiner Freude. אֶזְכְּרֵכִי hat das *Chirek parag.*, womit

sich diese jüngeren Ps., bes. 103, so gern schmücken. רֹאשׁ scheint wie 119, 160 gebraucht: *supra summam laetitiae meae*, wie Cocc. erklärt, *h. e. supra omnem laetitiam meam*. Indess gewinnt man auch, wenn man רֹאשׁ in seiner nächsten Bed. fasst, gleichen Sinn: wenn ich nicht höher stelle Jerusalem als den Gipfel meiner Freude d. i. meiner Freude höchste. Zu schwach LXX Vulg.: wenn ich Jer. nicht unter meinen Freuden obenan stelle. Der Sinn ist jedenfalls, dass Jer. allen seinen Freuden (רֹאשׁ = κεφάλαιον) oder seiner höchsten Freude (רֹאשׁ = κεφαλή) übergeordnet sein soll. Die geistliche Freude an der Gottesstadt soll alle irdischen Freuden überschweben.

Der 2. Theil des Ps. fleht Rache auf Edom und Babel herab. Wie schändlich sich die Edomiter, dieses mit Israel stammverwandte und ihm doch erzfeinde Brudervolk, bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer benahmen als deren schadenfrohe, raubsüchtige und grausame Helfer, sieht man aus der von Jeremia wiederaufgenommenen Weiss. Obadia's. Der wiederholte *imper. Pi.* עָרוּ von עָרָה (nicht *imper. Kal* von עָרַר, welcher עֹרוּ lauten würde) sollte den Ton auf *ult.* haben, ist aber aus einem Doppeljambus zum Doppelspondeus gemacht, indem das zweite עָרוּ (vgl. כָּלוּ 37, 20) die gleiche Betonung des ersten (damit nicht zwei Tonsylben zusammenträfen) vernothwendigte; die unregelmässige Betonung bezweckt, wie auch das *Psik* zwischen beiden עָרוּ, pathetische Dehnung des Ausrufs. Man construire: leget blos, leget blos (wie Hab. 3, 13 vgl. גִּלָּה Mi. 1, 6) in ihr, näml. all ihre Gebände, bis zu dem Fundamente d. i. schleift sie bis auf den Grund, lasst keinen Stein auf dem andern. Von den falschen Brüdern wendet sich die Verwünschung zu Babel, der Stadt des Weltreichs. Die Tochter d. i. Bevölkerung Babels wird als הַשְּׁדוּדָה angeredet. Gewiss liegt es am nächsten, dieses Beiwort als Bez. ihres rachefordernden Treibens zu fassen. Keinesfalls aber darf man: du Räuberin übers. (Syr. wie Trg.: *bozuzto*, Symm. ἡ ληστρίς), denn שָׁדַד bed. nicht rauben und plündern, sondern vergewaltigen und verheeren. Also: du Verwüsterische oder Verwüsterin, aber das Wort so vocalisirt wie es uns vorliegt kann das nicht bed., es müsste הַשֹּׁדוֹדָה wie בְּגוֹדָה Jer. 3, 7. 10 (mit unwandelbarem Kamez) oder wenigstens הַשְּׁדוּדָה (Ew. §. 152[b]) heissen.[1] Die Form wie sie lautet ist *partic. pass.* und bed. *προνενομευμένη* (Aq.),

[1]) Indess ist auch die Möglichkeit der Form הַשְּׁדוּדָה nicht erweisbar. Eher könnte es הַשָּׁדוּדָה heissen, von שָׁדוּד = שְׁדוּד, wie יָקוּשׁ = יְקוּשׁ, eine im Syrischen übliche dunklere activisch participiale Nominalform z. B. *alutzo* Bedränger, *godufo* Lästerer, aber mit unveränderlichem *Zekofo* (*Kametz*).

vastata (Hier.). Dass sie auch *vastanda* bed. könne, ist Täuschung, denn in diesem Sinne eiues *prt. fut. pass.* kommen wohl Part. des *Ni.* (z.B. 22,32. 102,19) und *Pu.* (18,4), aber nicht das *Kal* vor. Jedoch, obwohl השׁדודה an sich nicht *vastanda* bed. kauu, so ist daraus doch nicht mit Hgst. zu schliessen, dass der Ps. nach 516, dem J. der Zerstörung Babels durch Darius Hystaspis, verfasst sei, sondern wie שָׁדוּד Jer. 4, 30 (und du, wenu Verheerung über dich ergangen seiu wird, was wirst du thun?) hypothetisch gemeint ist, so hier השׁדודה. Dass dieses Geschick Babel treffeu wird, verbürgt dem D. die Prophetie z. B. Jes. 21, 9 vgl. 33, 1. Der Siuu ist: Tochter Babels, du verwüstete, Heil dem, welcher, wenn dieses Verwüstungsgericht über dich ergangeu sein wird, deine Säugliuge erfasst und an dem Felsen zerschmettert. Der D. versetzt sich mitten iu das Verwüstnngsgericht hiuein, welches über Babel eher oder später ergehen muss, und so gewinnt השׁדודה zwar nicht die Bed., aber deu Siun von *vastationi devota*, wie wohl auch das *Θυγάτηρ Βαβυλῶνος ἡ ταλαίπωρος* der LXX gemeiut ist; der D. benennt sie nach ihrem Endgeschick, wie Jesaia sie mit Auspielung auf dieses die „Meereswüste" uennt. Was Babel gewünscht wird, ist die Vergeltung dessen was es an Israel gethau hat Jes. 47, 6. Es ist dasselbe auch die Kinder mit befassende Strafverhängniss, welches ihr Jes. 13, 16—18 als durch die Meder zu vollzieheudes geweissagt wird. Die Kiuder sollen zerschellt werden, damit nicht eiu neues Geschlecht die gestürzte Weltherrschaft wiederaufrichte Jes. 14, 21 f. Es ist der Eifer um Gottes Ehre uud seine Gemeinde, welcher dem D. so harte Worte in den Mnnd gibt. Der Trg. lässt v. 7 deu Engel Michael und v. 8 f. den Engel Gabriel, die Schutzgeister Jerusalems, sprechen. Aber auch im Munde des alttest. D. hat dieses Erflehen und Anwünschen gerechter Vergeltung nichts Anstössiges, da im A. T. die Gemeiude uoch die Gestalt eines Volkes hatte uud die Sehnsucht nach Offenbarnng der göttlichen Gerechtigkeit sich also in kriegerische Form kleiden musste. Auch der neutest. Gläubige kauu beten, dass Gott die Kiuder der Verfolger seiner Gemeinde hinnehmen möge, ehe sich die augeerbte hoshafte Art ihrer Väter ihuen selbst nnd der Gemeiude zum Verderben entwickelt. Aber das אשׁרי des Ps.:

Wohl dem der deine Kinderlein
Erhascht und schlägt sie an ein'n Stein,
Damit dein werd vergessen!

passt nicht iu deu Mund der Gemeinde Christi. Das Lied Wolfg. Dachsteins ist keine neutest. Reproduktion, souderu uur eiue Paraphrase.

19*

Das in v. 8 f. dreimal wiederholte שׁ entspricht der Abfassungszeit des Ps., welche sein Inhalt fordert. Desgleichen das paragogische *i* im Fut. v. 6. Aber übrigens ist die Sprache klassisch, und der anfangs sanft elegische, dann immer aufgeregtere und Kehl- und Zischtöne häufende Rhythmus so ausdrucksvoll, dass kaum ein Ps. sich so leicht dem Gedächtniss einprägt, wie dieser selbst im Klange so malerische.

PSALM CXXXVIII.

Es wird eine Zeit kommen, wo der Jehova-Sang, welcher in Israels Mund den Heiden gegenüber verstummen musste, von den Königen der Heiden selber angestimmt werden wird — dieser aus 137, 3. 4. 138, 5 sich ergebende gegensätzliche Gedanke hat die Zusammenrückung des Ps. 138 mit Ps. 137 veranlasst. In LXX hat Ps. 137 neben *τῷ Δαυίδ* noch die Aufschrift *Ἱερεμίου* und Ps. 138 *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*. Die Alten z. B. Augustin *civ.* XVII, 14 meinten, es sollte damit gesagt sein, dass ihn David weissagend aus der Seele der Genannten gesungen. Diese Meinung hängt mit der damaligen abergläubischen Ueberschätzung der LXX zusammen. Eher lässt sich die Ansicht hören, dass diese Angaben die vorliegende Textrecension der betreffenden Ps. auf die genannten Proph. zurückführen wollen,[1] und mit Recht hat man daraus, dass diese von LXX beigefügten Psalmsänger-Namen nicht über Maleachi herabführen, den Schluss gezogen, dass die Psalmensammlung im Sinne der LXX nicht später als in der nehemianischen Zeit zu Stande gekommen ist[2].

Ob Ps. 138 von David selbst oder nur von einem späteren D. aus Davids Seele gedichtet ist, lassen wir dahin gestellt; dass er nach dem Muster dav. Ps. gedichtet sei, lässt sich nicht sagen: er enthält keine eigentliche Lehnstelle. Ohne Zweifel ist לדוד der einzig rechte Schlüssel zum Verständniss. Wir haben einen der unmittelbar von David oder mittelbar aus Davids Seele gedichteten Psalmen vor uns, die, wie wir mit Hgst. annehmen, der Wiederhall jener überschwenglichen Verheissung 2 S. c. 7. 1 Chr. c. 17 sind, welche den Thron Davids und seines Samens zu einem ewigen machte und der Gnade und Wahrheit, welche die auf Christum (Joh. 1, 17) abzielende Heilsgeschichte entfaltet, im Hause Davids

[1]) So Köhler, Die Nachexilischen Propheten. Lief. I (Haggai) 1860 S. 33.

[2]) So Dillmann, Ueber die Bildung der Sammlung h. Schriften des A. T., in den Jahrb. für Deutsche Theol. 1858 S. 457.

für alle Ewigkeit ihren Quellort anwies. Nur so erklärt sich die hohe Erwartung, welche v. 4 ausspricht und die es ohnehin nahe legt, dass der Dichter selbst ein König ist. Der Ps. spricht durchweg das hohe Selbstbewusstsein aus, zu welchem David nach siegreichen Kriegen emporgehoben ward, als er Gotte demüthig die Ehre gab und ihm statt des Zeltes auf Ziou einen Tempel baueu wollte.

Die 3 Str. des Ps. v. 1—2. 3—6. 7—8 (Schema: **6. 8. 6**) sind unverkennbar.[1]

> [1] **Danken will ich dir mit meinem ganzen Herzen,**
> **Angesichts der Erdengötter dir harfnen,**
> [2] **Will anbeten gegen deinen heiligen Tempel**
> **Und will danken deinem Namen**
> **Ob deiner Gnade und ob deiner Wahrheit,**
> **Dass du gross gemacht über all deinen Namen deine Verheissung.**

Der D. will Ihm, den er meint ohne ihn zu nennen, Ihm, dem einfürallemal sein Gesaug und Harfenspiel geweiht ist, danken für seine Gnade d. i. seine entgegenkommende, herablassende, überfliessende Liebe und für seine die Liebesgedanken dieser Gnade unverbrüchlich ihrer vollen Verwirklichung zuführende Wahrheit d. i. Wahrhaftigkeit und Treue, näher dafür, dass er gross gemacht über all seinen Namen seine Verheissung (אִמְרָה) d. h. dass er eine Verheissung gegeben, welche alles wodurch er sich bisher Namen und Denkmal gestiftet überschwenglich überragt. Es ist die Verheissung durch Nathans Mund 2 S. c. 7 gemeint, welche das Königthum Davids zum Königthum der Verheissung d. i. zum messianischen ewigeu machte. Der Inhalt dieser Verheissung, welche David und seinen Samen iu ewige Zukunft so hoch erhebt, gilt ihm 2 S. 7, 21 als eine aus Gottes freier Gnade nach seinem unverbrüchlichen Worte geflossene גְּדֻלָּה, und גָּדַל, גָּדוֹל, גְּדֻלָּה wiederholen sich in der Verheissung und ihrem Echo aus Davids Herzen so oft, dass dieses הִגְדַּלְתָּ wie ein Fingerzeig in jene Geschichte erscheint, welche einer der wichtigsten Wendepunkte der Heilsgeschichte ist. Aus dieser Geschichte heraus wird auch das meist gemissdeutete נגד אלהים verständlich. Ew. übers.: „Dank' ich dir mit ganzem Herzen, spiele dir in Gottes Angesicht!" was wohl heissen soll: vor den Augen Gottes (Hitz.) d. i. an heiliger Stätte (de W. Olsh.). Aber wie abgeschmackt wäre das ausgedrückt! Es liesse sich nur erklären, wenn

[1]) In diese 3 Strophen wird der Ps. schon in dem Psalter זמירות ישראל von Joel Löwe (Bril) *στιχηδόν* abgesetzt.

נגד אלהים eine in diesem Sinne gemeinübliche Formel wäre, aber davon zeigt sich nirgends eine Spur und der D. hätte sie sehr übel angebracht. Die LXX übers. ἐναντίον ἀγγέλων, wonach Jo. Bochius in seiner *Psalmorum Davidis Parodia heroica* (1608) den Anfang dieses Ps. so wiedergibt:

Te celebrare, Deus, mentis penetralibus imae
Fert animus fidibusque tibi cantare sonoris
Conspectu coram superûm, tua fana subibo
Cernuus et vultu venerabor supplice numen,

aber abgesehen davon, dass dieses *in conspectu angelorum*, welches an sich statthaft und sinnvoll wäre[1], im Zus. des Ps. keinen Halt hat, ist es überhaupt zweifelhaft, ob die alttest. Sprache אלהים so ohne weiteres im Sinne von ἄγγελοι gebraucht, s. darüber Comm. über die Genesis 1860 S. 67. Eher liesse sich „angesichts der Götter", näml. der Götter der Völker übers. (z. B. Hgst.), aber אלהים so ohne weiteres von den falschen Göttern ist an sich misslich und lässt sich aus Gründen, die ich in den *Symbolae* p. 30 erörtert, am wenigsten in einem Ps. לדוד erwarten: man müsste es dann eben als ein Anzeichen gegen die Richtigkeit der Aufschrift ansehen. Dagegen kann אלהים so ohne weiteres und zumal hier, wo weiterhin von den מַלְכֵי־אָרֶץ die Rede ist, die Erdengötter d. i. die obrigkeitlichen Inhaber gottesbildlicher Hoheit bed., wie es Raschi AE. Kimchi Flamin. Bucer Clericus u. A. verstehen. Es sind הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ 2 S. 7, 9 gemeint, denen David, indem er aus einem Hirten ein König wurde, gleichgestellt, und über die er durch die Verheissung ewigen Königthums überschwenglich erhoben worden ist. נֶגֶד אֱלֹהִים ist fast s. v. a. נֶגֶד מְלָכִים 119, 46. Vor den irdischen Elohim will David den Gott der Verheissung preisen, sie sollen es hören zu heilsamer Beschämung, williger Huldigung, dass Gott ihn gesetzt עֶלְיוֹן לְמַלְכֵי־אָרֶץ 89, 28. Darin dass er, gegen den הֵיכַל קָדְשׁ gewandt, anbeten will, mit Stähelin[2] u. A. einen Beweis gegen die dav. Abfassung zu finden, vermögen wir nicht. Auch der Zelttempel auf Zion mit dem die Bundeslade in sich schliessenden Hinterraum konnte

[1]) Bellarmin bemerkt dazu: *Scio me psallentem tibi ab angelis, qui tibi assistunt, videri et attendi et ideo ita considerate me geram in psallendo, ut qui intelligam, in quo theatro consistam. Et certe si nos quoque cum Psalmos recitamus intelligeremus vel cogitaremus ab angelis sanctis videri et audiri et nostram attentionem et devotionem laudari vel contra evagationes et negligentiam reprehendi, profecto longe aliter caneremus quam nunc facimus.*

[2]) In dem Aufs. Zur Kritik der Psalmen, DMZ VI S. 107 f.

so heissen, obwohl er nicht von Steinen erbaut war — doch darüber s. zu 5, 8.

In Str. 2 rühmt der D. die erfahrene Rettung und Erhöhnng — eine gnädige und herrliche Gottesführnng, welche von allen Königen der Erde gepriesen werden wird.

> [3] **Am Tage da ich rief erhörtest du mich,**
> **Flösstest Muth mir ein — in meine Seele Hochgefühl.**
> [4] **Danken werden dir, Jahawâh, alle Könige der Erde,**
> **Wenn sie vernommen die Aussprüche deines Mundes,**
> [5] **Und werden besingen die Wege Jahawâh's,**
> **Dass gross die Herrlichkeit Jahawâh's:**
> [6] **Denn erhaben ist Jahawâh und den Niedrigen sieht er,**
> **Und den Stolzen von ferne durchkennt er.**

Zwei Dinge sinds wofür der D. Jehova dankt: Er hat ihn in den Drangsalstagen der saulischen Verfolgung und in allen Nöthen erhört und hat ihn, indem er ihn auf den Thron erhob und ihm Sieg auf Sieg verlieh und ihm den ewigen Besitz des Thrones zusprach, mit stolzem Muth erfüllt, so dass in seine Seele, der es früher um Hülfe bange war, Hochgefühl einzog. Wie רַהַב Ungestüm und dann auch Ungethüm bed., so הִרְהִיב sowohl ungestüm, überwältigend auf jem. eindringen (s. zu Hohesl. 6, 5 S. 129), vgl. syr. *arheb*, arab. *arhab* in Schrecken setzen, als jem. mnthbegeistert, kampffroh, siegesbewusst machen. בְנַפְשִׁי עֹז bildet zu dem dnrch *Rebia geresch.* davon getrennten V. einen Folgesatz: so dass in meiner Seele עֹז war d. i. Macht, näml. Machtbewusstsein, das Bewusstsein dass sie durch Jehova, den Allmächtigen, Alles vermöge, vgl. Richt. 5, 21., wo wir übers.: Tritt einher meine Seele in Hochgefühl! Der Dank, den er, der König der Verheissnng, darob Jehoven darbringt, wird sich auf alle Könige der Erde fortpflanzen, wenn sie hören werden (שָׁמְעוּ im Sinne eines *fut. exacti* Ges. §. 127, 5[c]) die Worte Seines Mundes d. i. der göttlichen Verheissnng und sie werden besingen (שִׁיר mit בְּ, wie דִּבֵּר בְּ 87, 3., שִׂיחַ בְּ 105, 2 n. ö., הִלֵּל בְּ 44, 9., הִזְכִּיר בְּ 20, 8 u. dgl.) die Wege Jehova's d. i. die Wege, die sein heilsgeschichtliches Walten geht und führt, sie werden singen dass gross die Herrlichkeit Jehova's. Wodurch sich diese seine grosse Herrlichkeit in Davids Leben bekundet hat, sagt v. 6 wie aus den Herzen der dem Gotte der Verheissung nun die Ehre gebenden und in Davids Psalm einstimmenden Könige. Er hat sich als der Erhabene gezeigt, welcher in seinem allumfassenden Walten den Niedrigen nicht nnbeachtet lässt (113, 6), sondern im Gegentheil ihn zu seinem besonderen Augenmerk macht und dagegen den Hohen, welcher sich unbeobachtet meint und sich so ge-

bahrt als sei er keinem Höheren verantwortlich (10, 4), schon von ferne (vgl. 139, 2) durchschaut (יְדַע wie 94, 11. Jer. 29, 23). Die Form des *fut. Kal* יְיֵדַע ist nach Aehnlichkeit der Hiphil-Formen יְיֵלִיל Jes. 16, 7 u. ö. und יְיֵטִיב Iob 24, 21 gebildet; wahrsch. soll das Wort, indem so gewissermaassen der in יֵדַע aufgelöste erste Wurzellaut wiederhergestellt wird, um so nachdrücklicher lauten[1]. Der שָׁפָל, an welchem diese Wahrheit sich bewahrheitet hat, ist David 131, 1. 2 S. 6, 22. Es heisst so der Erniedrigte nnd sich selbst Erniedrigende (Demüthige), wie גָּבֹהַּ der Hochgestellte und Hochfahrende; die Beziehungen der Lebens- und Herzensstellung fliessen, wie in עָנִי (18, 28), ineinander. Dem Demüthigen, der sich selbst für nnwerth hält (15, 4) und sich Ihm anheimgibt — den sieht Jehova, und den Stolzen, der sich ihm entzieht und entrückt meint und über ihn überhebt, den durchschaut von ferne[2] sein Alles durchdringender richterlicher Scharfblick. Ebendeshalb ist er der Erhabene (רָם), weil es keine Tiefe und Höhe gibt, welche nicht die Gegenwart seines Wissens und Wirkens umschlösse.

Aus diesen für alle Menschheit wichtigen Erlebnissen Davids, des durch Niedrigkeit hindurch Erhöheten, ergeben sich ihm für die Zukunft zuversichtliche Hoffnungen, welche die Schlussstrophe ausspricht:

[7] Wenn ich hingeh' von Noth nmgeben, belebst du mich,
Ueber meiner Feinde Zorn streckst dn deine Hand,
Und es schafft Heil mir deine Rechte.
[8] Jahawâh wird vollenden für mich,
Jahawâh, deine Gnade währet ewig,
Deiner Hände Vorhaben — dn wirsts nicht lassen.

---

[1]) Diese unsere Ansicht stimmt mit Chajuǵ, welcher in diesen Formen das erste Jod für das Präformativ und das zweite für den Wurzellaut hält, wogegen Abulwalid, Grammatik c. 26 p. 170, das erste für Prosthese und das zweite für das Präformativ erklärt. In Gesenius' Schriften sind nicht weniger als drei verschiedene Ansichten über die Form יְיֵדַע vertreten. Im Thesaurus und in der Gramm. §. 70 Anm. wird gelehrt, יְיֵדַע sei *fut. Kal*, im Lehrgeb. S. 389: es sei willkürliche Punctation für יֵידַע, im Lexikon 1857 S. 397 es könne *fut. Hi.* sein, erweicht aus יְהֵדַע (יְהֵידִיעַ). Das Letzte ist auch die Ansicht alter jüd. Grammatiker z. B. Kimchi's, aber unannehmbar, weil יָדַע die Grundform von יְדַע ist, und was sollte hier das *Hi.* (etwa: den Stolzen von ferne lässt er's fühlen = büssen)? Luzzatto §. 197 meint, dass יְיֵדַע durch gleichen Lautwechsel aus יֵידַע entstanden sei, wie מְצָאת aus מָצָאת, was unwahrsch., da die vorausgesetzte Schreibung יֵידַע nirgends vorkommt.

[2]) Wir bez. מִמֶּרְחָק auf die Stellung, die der Hochmüthige zu Gott einnimmt; es lässt sich aber auch auf die Stellung bez., welche Gott zu dem Hochmüthigen einnimmt. *Nam tanto a te erit altior*, sagt Augustin, *quanto tu elatior*. Und

Der Anfang der Str. erinnert an 23, 4. Mag sein Weg innerhalb (בְּקֶרֶב, nicht בְּתוֹךְ inmitten) herzdrückender Drangsal hinführen, Jehova wird diese Todesbande lösen nnd ihn neubeleben (חִיָּה wie 30, 4. 71, 20 u. ö.). Mögen seine Feinde wüthen, Jehova wird über ihren Zorn bedräuend nnd beschwichtigend seine Hand ausstrecken[1] und seine Rechte wird ihm Heil schaffen. So übers. wir nach 139, 10 u. a. St., nicht: und du wirst Heil mir schaffen mit deiner Rechten, was möglich (s. 60, 7), aber unnöthig. In v. 8 ist יִגְמֹר so bedeutungsschwer gebraucht wie 57, 3: das angefangene Werk hinausführen ἐπιτελεῖν (Phil. 1, 6), und בַּעֲדִי (dem Sinne nach eig.: mich deckend, vertretend) ist s. v. a. dort עָלָי. Jehova wird das was er mit David vorhat, wozu er ihn ersehen, was er ihm verheissen, was er ihm auch schon zu erfüllen begonnen, ihm zu Frommen und ihm zu Ehren zu verheissnngsgemässem herrlichem Abschluss bringen; das Ziel Davids aber ist der Christus, das Ende des Königthums der Verheissung ist das Himmel und Erde umfassende himmlische Reich Jesu Christi. Die Bürgschaft dieser Vollendung ist Jehova's ewig währende Gnade, die nicht eher ruht, bis die Verheissnng volle Wahrheit und Wirklichkeit geworden. So wird er also seiner Hände Werke nicht lassen d. h. wie Hgst. richtig erklärt: er wird alles was er bisdahin für David von seiner Errettung aus den Händen Sauls bis zur Ertheilung der Verheissung zu Stande gebracht — er wird keines seiner Werke liegen lassen, am wenigsten ein so herrlich begonnenes. Ueber מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ in heilsgesch. Sinne s. zu 90, 16 f. 92, 5. הִרְפָּה (wov. תֶּרֶף) bed. schlaff d. i. unausgeführt lassen, sich selbst überlassen, wie Neh. 6, 3. אַל verneint mit innerer Erregtheit: deiner Hände Werke — nein, die wirst dn nicht liegen lassen. Sie müssen sich fortsetzen, bis der Liebesrathschluss sich ganz erschlossen und der Kreis der Heilsgeschichte, die von 2 S. c. 7 an das Gepräge Davids trägt, sich geschlossen hat.

PSALM CXXXIX.

In diesem aramaisirenden Ps. kommt zur Ausführung was der vorige v. 6 sagt: „denn erhaben ist Jehova und den Niedrigen sieht

---

Bakius: Gott sagt gleichsam zu seinen lieben heiligen demüthigen Engeln: Sehet, dorten von ferne kommt abermal ein stolzer, schwülstiger und aufgeblasener *Lucifer* aufgezogen, ich rieche ihn schon, wie stinket er für Hoffart, der muss uns nicht zu nahe kommen u. s. w.

[1]) Abulwalid in seiner Grammatik c. 33 Anf. meint diese Worte so zurechtstellen zu müssen: אף על איבי תשלח ידך Wie thöricht!

er und den Hohen von ferne erkennt er“; auch sonst berührt er sich mit seinem Vorgänger. Es ist einer der theologisch inhaltreichsten Ps. und, inhaltlich wie dichterisch angesehen, Davids vollkommen würdig, viell. aber לדוד nur deshalb überschrieben, weil er nach dav. Muster gedichtet und ein Seitenstück zu solchen Ps. wie Ps. 19 und zu andern dav. Lehrps. ist; denn die Beischrift למנצח beweist weder altdav. noch überh. vorexilische Abkunft, wie z. B. der jedenfalls nicht früher als zur Zeit der chald. Katastrophe verfasste Ps. 74 zeigt. Er zerfällt in 2 Theile von je 12 masor. Vv. 1—12. 13—24; jeder der 2 Th. beginnt mit einer fünfzeiligen Str. Der 1. Th. preist Jehova den Allwissenden und Allgegenwärtigen: der D. weiss sich allenthalben umschlossen von dem Wissen und der Gegenwart Gottes, überall und unausweichbar ist sein Geist als der Lebensgrund alles Geschaffenen, überall und unentrinnbar sein in Zorn oder Liebe zugekehrtes Antlitz. Im 2. Th. v. 13—24 setzt der D. diesen Lobpreis fort mit Bez. auf die Entstehung des Menschen, wendet sich in tiefem Unmuth gegen die Feinde eines solchen Gottes und erfleht sich seine Prüfung und Leitung. Im 1. Th. heisst Gott zweimal יהוה; hier im 2. heisst er v. 17 אֵל als Schöpfer, v. 19 אלוה als Richter, v. 21 יהוה als Gott Israels und der Offenbarung, zuletzt v. 23 wieder אל als Gott aller Dinge. So ausgezeichnet dieser Ps. ist durch Tiefe und Urkräftigkeit der Ideen und Empfindung, so ist doch seine Sprachgestalt eine in der dav. Zeit unerhörte, es ist dem Anschein nach das in den Dienst der Poesie genommene aramäisch-hebräische Idiom der nachexil. Zeit. Er scheint zu den Ps. zu gehören, welche bei aller Classicität der Form Anzeichen des Einflusses enthalten, welchen die aramäische Sprache des babylon. Reiches auf die Exulanten ausübte. Dieser Einfluss ergreift zunächst die Volkssprache, aber auch die Buchsprache entzog sich ihm nicht, wie die Bb. Daniel und Esra zeigen, und selbst die Psalmenpoesie ist nicht ohne Spuren dieser Zurückbewegung der Sprache Israels zu der Sprache des patriarchalischen Stammhauses. Und doch haben wir die dav. Abkunft nur mit „vielleicht“ angezweifelt. Denn so sicher sind wir dessen dass dieser Ps. nachdav. sei doch nicht, wie dessen dass Koheleth nachsalomonisch ist. Die Aramaismen sind von Alters her Verzierungen der poet. Rede. Wer will behaupten, dass David sie nicht einmal so wie in diesem Ps. gehäuft haben könne? Die beiden Ps. (138. 140), die ihn umschliessen, fügen sich in die Lebensgeschichte Davids und alle drei tragen den Stempel seines Geistes und klingen wie die Musik seiner Worte. Der Zweifel bei Ps. 139 ist nur sprach-

geschichtlich hegründet. Uebrigens fügt der Cod. Alex. dem τῷ Δαυὶδ ψαλμός noch Ζαχαρίου bei nnd von zweiter Hand ἐν τῇ διασπορᾷ, was auch Origenes ἔν ἐνίοις ἀντιγράφοις vorfand.

Jahawâh, du erforschest mich und erkennest!
[2] Du, du erkennest mein Sitzen und mein Aufstehn,
Verstehest mein Denken von ferne.
[3] Mein Wandeln und mein Liegen sichtest du
Und mit all meinen Wegen bist du vertrant.

Aramäisch in dieser Str. sind רֵעַ v. 2. 17 das Strehen, Wollen, Denken, wie רְעוּת und רַעְיוֹן in den nachexil. Bh., von רְעָה (רְעָא) *cupere*, *cogitare*, nnd רְבַע v. 3 = רֵבֶץ das Liegen (LXX falsch σχοῖνος in der Bed. *semita* wie Jer. 18, 15), ἀπ. λεγ. wie רֵעַ. Aramaisirend ist ferner die Objektsbez. mit לְ in בַּנְתָּה לְרֵעִי dn verstehst mein Denken, wie 116, 25. 129, 3. 135, 11. 136, 19 f., denn „du merkst auf mein Denken“ übersetzend würde man sich dnrch das Deutsche täuschen lassen. Auch אָרְחִי ist mehr aram. als hehr.; denn zwar sind אֹרַח Weg und אֹרֵחַ Wanderer übliche hehr. Wörter, aher das V. אָרַח, wovon אָרְחִי hier der *infin.* oder das *n. actionis*, kommt ansser hier nur in den gleichfalls stark aramaisirenden Reden Elihu's vor Iob 34, 8. Die erste Strophenzeile ist das thematische Proömium. Dieser monostichische Anfang ist ganz gemäss dem dav. Styl z. B. 23, 1ᵇ. Unter den Proph. liebt bes. Jesaia solche summarische Eingänge. Mit Recht fasst Mr. ehendeshalb וַתֵּדָע ahsolut d. i. ohne Bez. auf ein besonderes Ohj. Nachfolgends aher wird als Ohj. des göttlichen Wissens mit Sitzen, Aufstehn, Gehn und Liegen die Gesammtheit aller menschlichen Zustände, mit רֵעִי die Gesammtheit menschlichen Geistes- und Seelenlehens, mit דְּרָכַי die Gesammtheit menschlichen Handelns hezeichnet. Das göttliche Wissen ist, wie das *fut. consec.* וַתֵּדָע hesagt, Ergehniss der Durchforschnng des Menschen. Der D. gebraucht aber v. 2 u. 3 durchgehends *praett.*, welche das Angehobene und Fortdauernde ausdrücken, weil jene Durchforschung eine nie unvollzogene und das Wissen also ein immer gegenwärtiges ist. Verstehen, dnrchschauen das menschliche Denken מֵרָחוֹק ist s. v. a. nicht erst den ansgestalteten Ged., sondern schon den im ersten Werden hegriffenen und wohl auch den noch ungewordenen. זֵרִיתָ von זָרָה bed. hier nicht umkreisen (= זור), wie schon Lth. anzunehmen scheint: Ich gehe oder liege, so bist du um mich[1] und

[1]) Bakius bemerkt dazu: Wie mancher würde sich niederlegen und nicht wieder aufstehen, wenns dies *sarah* Gottes nicht thäte! *Dormiente Jacobo, Elia, Josepho* (Matth. 2), *Petro ipse vigilat*, da müssen die lieben heiligen Engel einen Zirkel *ser*

wofür sich Rosenm. nach Schultens entscheidet, sondern, wie immer, worfeln nnd also nntersuchen nnd anskennen auf den Grund, LXX Symm. Theod. ἐξιχνίασας, wonach It. *investigasti* und Hier. *eventilasti*[1]. הִסְכַּנְתָּ mit dem Acc. wie Iob 22, 21 mit עִם: in vertrauter Beziehnng stehen; alle nnsere Wege kennt Gott nicht nnr oberflächlich, sondern dnrch und durch wie Allbekanntes, Gewohntes.

> [4] **Denn es ist kein Wort auf meiner Zunge,**
> **Das du, Jahawâh, nicht gänzlich wüsstest.**
> [5] **Rückwärts und vorwärts hältst du mich umschlossen**
> **Und hast liegen auf mir deine Hand.**

Das Verhältniss der beiden Glieder von v. 4 hat schon Lth. treffend wiedergegeben. מִלָּה (von Hier. in dem Briefe an Sunnia und Fretela §. 82 MALA gesprochen) ist ein von der Poesie schon in der davidisch-salom. Zeit angeeignetes aramäisches Wort. כֻלָּהּ bed. hier sowohl es ganz als jedes — beides zusammen. Dagegen ist Lth., indem er v. 5 übers.: du schaffest es was ich vor und hernach thue durch LXX u. Vulg. beirrt, welche צוּר in der Bed. *formare* (wov. צוּרָה *forma*) fassen; es bed., wie die Wahl des Ausdrucks „hinten nnd vorn“ zeigt, umschliessen. Gott weiss nm den Menschen, denn er hält ihn allseitig umschlossen, und der Mensch vermag nichts, wenn Gottes Hand, die auf ihm liegt, ihm nicht die erforderliche Freiheit der Bewegung verstattet, dasselbe was der Ap. Act. 17, 28 sagt: *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.*

> [6] **Unbegreiflich ist mir solches Wissen,**
> **Allzuhoch, ich bin ihm nicht gewachsen.**
> [7] **Wo könnt' ich hingehn vor deinem Geist**
> **Und wo vor deinem Angesicht hinfliehn?!**

Statt דַּעְתְּךָ (LXX *ἡ γνῶσίς σου*) sagt der D. absichtlich blos דַּעַת: ein Wissen, so allesdurchdringend, allesbefassend, wie das Wissen Gottes. Ein solches ist eine wunderbare Thatsache, welche menschliche Erkenntniss übersteigt. Das Keri liest פְּלִיאָה, das Chethib ist aber nicht minder statthaft nnd hat eine Stütze an dem Chethib פִּלְאִי Richt. 13, 18., dessen Keri nicht, wie man nach dem

---

und Kränzlein um uns machen Ps. 34, 8., darauf folgt dann ein sanftes Liegen und ein süsser Schlaf.

[1]) Das arab. دَرَى wissen hat mit זרה nichts zu schaffen, sondern ist die schwächere Form von دَرَأَ stossen, treiben und bed. eig. durch Klopfen, Reiben d. i. Prüfen und Versuchen erkennen und wissen, weshalb Gotte nur *'ilm* (*γνῶσις*) und *m'arifeh* (*ἐπιστήμη*), nicht aber *derâjeh* zugeschrieben wird, weil dies ein auf dem Wege des Experiments gewonnenes Wissen bed. Fl.

Keri unserer Psalmstelle erwarten sollte, פְּלִיאָ, sondern vielmehr פֶּלִי (Pansalform eines Adj. פֶּלִי) ist. Mit מִמֶּנִּי wird die Transscendenz, mit נִשְׂגְּבָה die Unerreichbarkeit, mit לֹא־אוּכַל לָהּ die Unbegreiflichkeit der Thatsache des Allwissens Gottes ausgedrückt, womit dem D. Gottes Allgegenwart zusammenfällt, denn wahres, nicht blos phänomenelles Wissen ist nicht möglich ohne Immanenz des Wissenden im Gewussten. Gott ist aber allgegenwärtig, indem er durch seinen Geist das Leben aller Dinge trägt nnd sich entweder in Liebe oder Zorn offenbart, was der D. sein Antlitz nennt. Sein רוּחַ ist sein Geist als Qnell und Grund alles geschöpflichen Lebens und sein פָּנִים ist seine Selbstbezeugung, die entw. von Liebe oder von Zorn ausgeht; denn ein Mittleres gibt es nicht, es sei denn die zwischen Zorn und Liebe vermittelnde Gnade. Die Alten erklären מִפָּנֶיךָ *a filio tuo, qui est imago tua.* Das ist nicht unrichtig, denn alle Offenbarung Gottes in der Welt geht durch den Logos hindurch, in welchem er sich vor sich selbst offenbar ist. Der D. hat zwar keine Erkenntniss des trinitarischen Wesens der Gottheit, aber das „Antlitz Gottes“ (vgl. bes. Ex. 33, 14 f. Jes. 63, 9) gehört unter die sie vorbereitenden alttest. Begriffe.

> [8] **Wenn ich aufstiege gen Himmel, dort bist Du,**
> **Und zur Lagerstatt machte den Hades, da bist du auch.**
> [9] **Erhöb' ich Morgenrothes Flügel,**
> **Liesse mich nieder am Ende des Meeres —**
>
> [10] **So würd' auch dort deine Hand mich leiten**
> **Und mich erfassen deine Rechte.**
> [11] **Und spräch' ich: eitel Finsterniss umhülle mich**
> **Und zu Nacht werde das Licht um mich her —**
>
> [12] **So wäre auch die Finsterniss dir nicht zu finster,**
> **Und die Nacht wäre dir helle wie Tag;**
> **Finsterniss und Licht sind dir gleich.**

Unnöthig ist es, אֶסַּק mit Hitz. Ew. (§. 59[c]) Olsh. u. A. für אֶלְסַק und dieses für אֶסְלַק zn nehmen; es ist das Fut. von נָסַק = סְלֵק, welches im B. Daniel (6, 24) und allgewöhnlich im targumisch-talmndischen Aramäisch mit dem gleichbed. wurzelverwandten und *per epenthesin* entstandenen סְלֵק wechselt und in der Conjugation mit diesem (wie etwa das gleichfalls nicht fingirte יְלַךְ mit הָלַךְ) verflochten ist. Auf אִם mit dem einf. Fut. folgen Cohortative mit dem gleichwerthigen אַשָּׂא dazwischen: *et si stratum facerem (mihi) infernum* (Acc. des Obj. wie Jes. 58, 5), *sumerem, considĕrem;* über die Stellung des Cohortativs mit oder ohne אִם im hypothetischen Vordersatze s. zu 73, 16. Sonst werden Flügel der Sonne Mal. 3, 20 und

des Windes 18, 11 erwähut, hier Flügel der Morgeuröthe. *Pennae aurorae*, bemerkt Augustinus Steuchus Eugubinus (1548), *est velocissimus aurorae per omnem mundum decursus.* Also: erhöbe oder schwänge ich Flügel (נָשָׂא כְנָפַיִם wie Ez. 10, 16 u. ö., LXX uugenau: *ἐὰν ἀναλάβω*) wie die Morgeuröthe hat d. i. flög' ich mit der Schnelligkeit, mit welcher diese sich über deu Osthimmel verbreitet, nach dem äussersten Westeu und liess' ich dort mich uieder. Einander entgegeugesetzt werden Himmel uud Hades als das Ober- und Unterirdische, und Osten und Westeu (יָם), denn das Morgenroth schwingt sich von Osten aus über den Himmel weit und breit; אַחֲרִית יָם aber bed. den äussersten Meeresrand, und das Meer (Mittelmeer mit den אִיֵּי הַגּוֹיִם) ist für deu Israeliteu die Westgegend. In v. 10 folgt der Nachsatz: nirgeuds ist der Alles regierendeu Hand Gottes zu entriuuen, denn wie unsere Dogmatiker in schwergewichtiger christologischer Beziehung sagen: *dextera Dei ubique est.* Hieraufbeginnt mit וָאֹמַר (uicht וְאֹמַר Ez. 13, 15) wleder ein hypothet. Vordersatz mit cousecutiver Färbung: und weun ich, da Alles mir nichts hilft, sagte *quodsi dixerim.* אַךְ gehört mit חֹשֶׁךְ zus.: *merae tenebrae* (s. 39, 6 f.). Und יְשׁוּפֵנִי hat sicher uicht die Bed. *conterere*, welche wohl Gen. 3, 15 und auch Iob 9, 17., uicht aber hier bei der Fiusterniss statthaft ist (obwohl LXX *σκότος καταπατήσει με*, Vulg. *tenebrae conculcabunt me*), also entw. die Bed. *inhiare* (verw. שָׁאַף) oder *obvelare* (verw. נָשַׁף, צָעַף), welche freilich sonst uicht belegbar sind. Die ertere passt ohnehiu uicht, da mau den Begriff eiues schirmenden Deckens erwartet, die letztere aber hat, obwohl mit keiuer Stelle belegbar, Symm. (*ἐπισκεπάσει με*), eineu andern griech. Uebers. (*καλύψει με*) und Hier. (*operient me*), desgleichen Trg. (מְחַכְרְכַר עֲלַי oder u. a. LA קַבְלָא עֲלַי) und Saadja, Raschi, Kimchi nebst vieleu Andern für sich, welche alle נָשַׁף vergleicheu. Dafür eutscheiden auch wir uns (vgl. zu Geu. 3, 15 S. 181) uud erkläreu, ohne die Textverbesserung ישׂוּכֵּנִי (Ew.) oder יְעוּפֵנִי (Böttch. nach Iob 11, 17) für uöthig zu halteu: und spräch' ich, eitel Finsterniss umhülle mich und zu Nacht (vorausgestelltes Präd. wie Am. 4, 13 [1]) werde das mich umgebende Licht (בַּעֲדֵנִי poet. für בַּעֲדִי Ew. §. 263[a]) — die Finsterniss würde kein Dunkel verbreiten (105, 28), das dir undurchdriuglich (מִן) und das mich also dir entzöge. Auch iu יָאִיר ist die Hiphilbed. uuverwischt: die Nacht würde Licht von sich gebeu, als wäre sie der Tag, denn für Gott, der das Licht in sich selbst ist, hat der relative Uuterschied

[1]) Indess liesse sich nach Iob 38, 15 auch umgekehrt erklären: und Nacht werde zu Licht d. i. an Lichtes Statt um mich her.

von Tag nnd Nacht in der Creatnr keine bedingende Kraft. Die beiden כ sind correlat: das Eine wie das Andere, jenes wie dieses und dieses wie jenes vgl. Gen. 44, 18. חֲשֵׁכָה (hier mit überflüssigem Iod geschrieben) ist ein altes Wort, aber אוֹרָה ein durch Einflnss des Aram. (אוּרְתָא) üblich gewordenes jüngeres. In dem was der D. hier sagt ist es begründet, dass der Lenchter nicht im Allerheiligsten des h. Zeltes nnd Tempels stand. Einerseits darf in der Wohnung, in welcher Jehova, zu den Menschen gekommen, sich niedergelassen, der die Nacht über brennende Leuchter nicht fehlen, andererseits soll es nicht den Anschein haben, als ob der welcher das Licht selbst ist irgend welchen änssern Lichtes bedürfe, znmal nm ihm die Nacht zu erhellen, die für ihn, der das absolute Licht, als solche gar nicht vorhanden ist.

Dass der Mensch bis auf den Grund nnd allenthalben Gotte offenbar ist, wird nun aus der Entstehnng des Menschen begründet:

[13] Denn Du hast hervorgebracht meine Nieren,
Durchwobest mich im Leibe meiner Mutter.
[14] Ein furchtbar Wunder wars, drob dank' ich dir;
Wunderbarlich sind deine Werke
Und meine Seele erkennts gar wohl.

[15] Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,
Da ich gewirkt ward im Geheimen,
Buntgestickt in Erdentiefen.

[16] Als Embryo sahen mich deine Augen
Und auf dein Buch waren sie all geschrieben:
Die Tage, schon gebildet, bevor Einer unter ihnen war.

Die Entwickelung des Kindes im Mutterleibe galt der isr. Chokma als eins der grössten Geheimnisse Koh. 11, 5.; hier preist der D. dieses Werden als ein Wunder der allwissenden nnd allgegenwärtigen Allmacht Gottes. קָנָה bed. hier *condere*, סָכַךְ durchweben, näml. mit Knochen, Sehnen und Adern, wie שׂוֹכֵךְ Iob 10, 11. Absichtlich sind voran die Nieren genannt, der Sitz der zartesten geheimsten Gefühlsregungen; sie sind ein Werk dess der Herz nnd Nieren prüft. Das Bekenntniss geht v. 14 in Danksagung über; man übers.: ich danke dir, dass ich unter schauererregenden Umständen (נוֹרָאוֹת ganz so wie 65, 6) wundersam entstanden bin, *operationibus tremendis mirabiliter formatus;* נִפְלֵה (= נִפְלָא) ist das Pass. zu הִפְלָה 4, 4. 17, 7.[1] Der Ausdruck ist im höchsten Grade erhaben nnd prägnant,

[1]) Jene Maria, eine gläubige Jüngerin aus Israel, die infolge eines Falles an einer Rückgratverletzung langsam und schmerzhaft dahinstarb, rief einmal aus

vgl. 65, 6. עֹצֶם ist das Gebein, das Knochengerüst und von da aus allgemeiner der Weseusbestaud als Inbegriff der Weseubestandtheile; anch sonst finden sich Nom. dieser Form welche wie בֹּהֶן, חֹמֶשׁ Körpertheile bez., die Form an sich hat keine collektive Bed., aber dem Sinne nach ist עֹצֶם s. v. a. Koh. 11, 5 עֲצָמִים. Mau kann verbinden: das Gebein meiner, der ich ..; noch näher liegt es aber אֲשֶׁר als Zeitpart. zu fassen: da (wie z. B. 1 K. 8, 9) ich gemacht ward. רֻקַּם buntgestickt werden liesse sich vou der Durchäderung des Körpers und der bunten Färbung seiner einzeluen Glieder, bes. der Eingeweide, verstehen, sicherer aber gemäss dem nachbiblischen Sprachgebranch[1] von der Contonrirung und Gestaltung der Glieder und des Organismus überhaupt: *comparat opus formationis humani corporis ex nervis, ossibus, pelle et carne compacti operi phrygionico, quod multimodas habet figuras et modos multa varietate intricatos* (Kimchi). Der weibliche Schooss heisst hier nicht blos סֵתֶר (vgl. Aeschylns' *Eumen.* 665: *ἐν σκότοισι νηδύος τεθραμμένη*), sonderu in kühner Beneunung תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ Erdunterstes d. i. Erdinnerstes, als geheime Werkstatt irdischen Ursprnngs, mit ebendems. Rückbezug auf die erste Entstehnng des Menschenleibes aus Stanb von der Erde wie wenn Iob 1, 21 sagt: „nackt biu ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe uud nackt werde ich dahin zurückkehren“ — שָׁמָּה, näml. *εἰς τὴν γῆν τὴν μητέρα πάντων* Sir. 40, 1., wobei mau sich auch erinnert, dass das Hades-Innere בֶּטֶן שְׁאוֹל Jon. 2, 3. Sir. 51, 5 genannt wird. In der Entstehung jedes Menscheu wiederholt sich nach der Anschaunng der Schrift die Schöpfungsweise Adams Iob 33, 6 vgl. 4. Die Erde war der Mutterschooss Adams und der Mntterschooss, ans dem das Adamskiud hervorgeht, ist die Erde, vou der es genommen. Eiu bezeichueuderes Wort für den eiförmig zusammeugefalteten Embryo kann es gar nicht geben, als das hier gebrauchte, von גָּלַם zusammenwickeln (vgl. *glomus — eris* Knäuel) abgeleitetete גֹּלֶם, welches im A. T. *ἀπ. λεγ.* ist, im Talmud aber von noch ungestalteter Masse (LXX *ἀκατέργαστον*, *S. ἀμόρφωτον*), z. B. dem zu einem Gefässe zu

(S. 16 des Traktats): „In Wahrheit, wir sind schauerlich wunderbar gemacht, denn in Einem Augenblicke wurde ich hülflos für mein ganzes Leben.“

[1]) Im Talmud heisst das Ei des Vogels oder Kriechthiers מְרֻקֶּמֶת, wenn schon die Umrisse des entwickelten Keims daran sichtbar sind, ebenso die Mola, wenn sich Spuren menschlicher Organisation daran bemerken lassen. Diesem Sprachgebrauch gemäss wird unsere Stelle *b. Nidda* 31ª von der ersten Entwickelungsperiode des Fötus in מדור התחתון d. i. im untersten der drei Fachwerke des mütterlichen Schoosses (in der tiefsten Lage) gedeutet.

formenden Holze oder Metalle, vorkommt (*Chullin* 25ª, worauf schon Saadia verweist).[1] Uebrigens vgl. ähnliche Rückblicke in den embryonalen Zustand Iob 10, 8—12. 2 Macc. 7, 22 f. (Psychol. S. 167 ff.). Zu *in libro tuo* macht Bellarmin die richtige Bem.: *quia habes apud te exemplaria sive ideas omnium, quomodo pictor vel sculptor scit ex informi materia quid futurum sit, quia videt exemplar.* Nach רָאוּ normirt sich die Bed. des Fut. יִכָּתֵבוּ sie wurden alle auf dein Buch geschrieben (*scribebantur*): die Tage יֻצָּרוּ die schon gebildet waren und noch war nicht einer (לֹא אֶחָד) darunter d. h. noch war keiner darunter da, mein Leben hatte noch nicht begonnen. Gewöhnlich übers. man (wie auch Psychol. S. 25): „die Tage die erst gebildet werden sollten." Wenn יֻצָּרוּ *per apocopen* s. v. a. יְיֻצָּרוּ sein könnte, so wäre das vorzuziehen, aber diese Abwerfung des *praeform. fut.* ist nur im *fut. Pi.* der VV. פ"י und zwar nach *Waw convertens* z. B. וַיַּבְּשֵׁהוּ = וַיְיַבְּשֵׁהוּ Nah. 1, 4 (Ew. §. 232ᶠ vgl. Caspari zu Obad. v. 11) zugelassen.[2] Deshalb ist zu übers.: *dies qui formati erant neque (erat) unus inter eos h. e. cum nondum ullus inter eos exstaret*, so dass also יֻצַּר nicht von der geschichtlichen Verwirklichung, sondern wie Jes. 22, 11. 37, 26 von der idealen Präformation gemeint ist. So de W. Ew. Mr.: die Tage, die gebildet (bestimmt) waren, ehe noch Einer von ihnen war. Das ist der einzige sowohl sprach- als zusammenhangsgemässe Sinn, der den Worten abzugewinnen ist. Das Suff. von כֻּלָּם weist auf das nachfolgende יָמִים,[3] woran יֻצָּרוּ als elliptischer Beziehungssatz sich anschliesst, und diesem יֻצָּרוּ ordnet sich וְלֹא אֶחָד בָּהֶם als Umstandssatz unter: *cum non unus inter eos* (wie Ex. 14, 28) *esset*, wodurch die Weglassung des zu vermissenden הָיָה einigermaassen erklärlich wird. Welchen Sinn aber das Keri beabsichtigt, indem es לוֹ statt לֹא (s. zu 100, 3) lesen heisst, ist vollends schwer zu sagen. Kimchi erklärt: *multi dies illi, intra quos membrorum conformatio perficitur* (er bezieht כלם auf *omnia corporis membra*), *sunt veluti dies unicus Deo benedicendo: haec enim omnia unico momento cognoscit.* Aber dagegen streitet das partitive בָּהֶם, und auch

[1]) Epiphanius *haer.* XXX §. 31 sagt, das hebr. γολμη bed. die noch ungerührte und ungebackene Spelt- oder Weizengraupe, das noch rohe (nur geschrotene) Mehlkorn — eine jetzt nicht mehr zu belegende Bed.

[2]) Sie kommt aber ausserhalb des A. T. auch im *Pu.* missbrauchsweise vor, s. meine Anekdota (1841) S. 372 f.

[3]) Der hebr. Dichter, sagt Ges. Lehrgeb. S. 739 f., gebraucht zuweilen das Pronomen früher, ehe noch von der Sache die Rede gewesen auf die es sich bezieht. Diese Erscheinung eignet dem hebr. Styl überhaupt, s. meine Anekdota (1841) S. 382.

wenn man erklären wollte: „und sein (Gottes) ist der Einzelne (= jeder Einzelne) darunter" bleibt der Uebergang aus der Anrede in die Aussage (וְלוֹ statt וְלְךָ) anstössig. Es lässt sich mit diesem räthselhaften Keri (ähnlich wie Iob 6, 21) nichts anfangen; auch LXX *A. S. Th. Trg. Syr. Hieron. Saad.* lesen ולא, nicht ולו. Der Ged., der sich hier den kürzesten Ausdruck gibt, hängt jedenfalls mit Gottes allbewusster Allmacht zusammen. Es ist ebendieselbe Anschauung, die sich Jer. 1, 5 ausspricht. Das göttliche Wissen ist Wissen in der Idee, welche Anfang, Entwickelung und Vollendung umfasst.[1]

> [17] **Und wie sind mir kostbar deine Gedanken, Gott,**
> **Wie gewaltig sind ihre Summen.**
> [18] **Will ich sie zählen — sie sind mehr denn des Sandes;**
> **Ich wache auf und noch bin ich bei dir.**

Um die Gedanken Gottes, die im Buch der Creatur und Offenbarung geschrieben stehen, zu wissen ist der Lieblingsbesitz des D. und ihnen nachzudenken seine Lieblingsbeschäftigung: sie sind ihm köstlich יָקְרוּ (nach 36, 8.), nicht: schwerbegreiflich (Mr. Olsh.) nach Dan. 2, 11., denn auch im Aram. ist die Bed. *carum esse* neben der Grundbed. *gravem esse* allgewöhnlich und hebr. würde das עָמְקוּ (wie 92, 6) heissen. Ihre Summen sind gewaltig (40, 6) und lassen sich auf keine Summa Summarum bringen (ראשׁ Summe schon pentat.). Das Resultat der Zählung ist dass sie unzählig sind: er schläft über dem Nachdenken darüber ermattet ein, und wacht er auf, so ist er noch bei Gott d. i. immer noch in die Betrachtung des Unausforschlichen versunken, welche selbst der Schlaf der Ermüdung nicht gänzlich unterbrechen konnte. Er wird nicht fertig, wachend und träumend und erwachend ist er hingenommen von dieser endlosen und doch auch endlos anziehenden Beschäftigung, der würdigsten des Wachenden und süssesten des Schlafenden und Träumenden (vgl. Jer. 31, 26., wo der Schlaf süss heisst, in welchem verheissungsreiche Zukunftbilder vor des Proph. Seele vorübergezogen).[2]

---

[1]) s. König, Theologie der Psalmen S. 216 und das Cap. von der wahren Präexistenz in meiner Bibl. Psychologie S. 23 ff.

[2]) Ew. (Beiträge S. 72 und Jahrb. 5, 177) versteht das Erwachen als Gegens. des traumartigen sich Verlierens des sinnenden Geistes in dem Strome von Gedanken und Bildern: wenn ich aus den träumerischen Gedanken mich einmal aufraffe, bin ich doch noch immer bei dir, ohne zum Schlusse zu kommen. Hofm. aber (Schriftb. 2, 2, 498 Ausg. 2) übers.: ich werde sie zählen, die zahlreicheren als der Sand, wenn ich erwacht und stetig bei dir bin, näml. jenseits nach dem Erwachen aus dem Todesschlafe. Das Einfachste ist doch, dass הֵקִיץ ein eig. Einschlafen oder doch eine schlafartige Ermattung zum Gegensatze hat, innerhalb welcher die Ge-

Und ein solcher Gott, der Eine lebendige, der allenthalben sich zu erkennen und erfahren gibt, der um uns wusste, ehe wir durch ihn wurden und dessen Gedanken unausdenkbar, wird nicht allein von Vielen nicht geglaubt und geliebt, sondern auch gehasst und gelästert! Gegen diese Feinde Gottes wendet sich nun der D. in tiefem Unmuth:

[19] O dass du tödtetest, Eloah, den Frevler
Und ihr Männer der Blutschuld, hinweg von mir!
[20] Die dich erwähnen zu Arglist,
Aussprechen zu Lug — deine Widerstreber.

[21] Sollt' ich nicht deine Hasser, Jahawâh, hassen
Und gegen deine Empörer grollen?!
[22] Mit dem Aeussersten des Hasses hass' ich sie,
Sie gelten als eigne Feinde mir.

Das in v. 8 hypothetische אִם ist hier ein optatives *utinam* wie 81,9. 95,7. Bei תִּקְטֹל אֱלוֹהַּ erinnert man sich des B. Iob, denn nur in diesem kommt ausser unserem Ps. das mehr aramäische als hebr. V. קָטַל vor und in ihm ist der Gottesname אלוה der übliche. Hart ist der Uebergang vom Optativ zum Imper. סוּרוּ; er wäre es weniger, wenn das *Waw copul.* wegbliebe, vgl. den leichteren Ausdruck desselben Ged. 6,9. 119,115. Aber man darf deshalb nicht mit Olsh. יָסוּרוּ lesen wollen; Alles ist hier sonderbar, der ganze Ps. hat eine eigenthümliche Sprachgestalt. מְנִי ist die Grundform zu מִמֶּנִּי, worin das מן sich in sich selbst wiederholt hat, gleichfalls iobisch Iob 21, 16 vgl. מֶנְהוּ ebend. 4, 12. Ps. 68, 24. In der Schreibung יֹמְרוּךָ ist das א des Verbalstamms elidirt wie 2 S. 19,14 vgl. 2 S. 20,9 die gleiche Elision bei אָחַז, 2 S. 22, 40 bei אָזַר, Jes. 13,20 bei אָהַל Ges. §. 68,2. Abgesehen von der Schreibung hat dieser Gebrauch des V. אָמַר mit dem Acc. *loqui de aliquo* sonst nicht seines Gleichen, und doch ist, wenn man יַמְרוּךָ (dich beleidigend reizen, Quinta: παρεπίκρανάν σε) liest, das לִמְזִמָּה unbequemer als bei יֹמְרוּךָ (vgl. לְמִרְמָה 24, 4., wonach Trg. hier: welche schwören bei deinem Namen zu Schalkheit). Anomal ist ferner die Form נָשֻׂוּא. Sie hat so wie sie geschrieben ist *Aleph otians;* es sollte wenigstens נָשְׂאוּ geschrieben sein, statt נָשְׂאוּ (vgl. Jer. 10, 5. Ez. 47, 8); indess findet sich dieselbe Schreibweise

---

danken des Wachenden halbbewusst fortklingen. Die Visionen des B. Sacharja zerfallen in zwei Reihen: ehe die zweite Reihe beginnen kann, muss der Proph. von dem einsprechenden Engel erst aufgeweckt werden, indem er, ermattet von der reichen Fülle des Geschauten und von innerer Arbeit des Geistes, wie in Schlaf versunken ist.

im *Ni.* Jer. 10, 5 יִנָּשׂוּא, sie setzt, genau genommen, ein V. נָשָׂה = נָשָׂא vorans nnd ist n. d. F. אָבוֹא Jes. 28, 12 zu beurtheilen. Auch vermisst man das Obj. zu נָשׂוּא לַשָּׁוְא; es ergänzt sich aber leicht und zwar nicht nach 24, 4 (eine beirrende Parallele), sondern nach dem Dekalog Ex. 20, 7., wonach man allerdings versncht ist, mit Böttch. Olsh. עָרֶיךָ in שְׁמֶךָ (Hitz.: זִכְרְךָ) zu verwandeln, woraus es leicht entstanden sein könnte. Aber richtig *A. ἀντιζηλοί σου, S. οἱ ἐναντίοι σου,* da עָר Feind von עִיר *fervor* ein durch 1 S. 28, 16. Dan. 4, 16 verbürgtes Wort ist nnd noch dazn dem aramaisirenden Zuge des Ps. entspricht, ohne dass deshalb עָרֶיךָ nnr mittelst Lantwechsels s. v. a. צָרֶיךָ ist.[1] Die Form תְקוֹמֵם für מִתְקוֹמֵם ist das einzige Beispicl eines apocop. *prt. Hithpa.* nnd viell. nur (wie schon Buxtorf vermuthet) znr Vermeidung des mit vier *literae serviles* anhebenden וּבְמִתְקוֹמְמֶיךָ gewählt; das Suff. ist nach 17, 7 zn verstehen. Das die änsserste Aversation bezeichnende *Hithpa.* הִתְקוֹטֵט lasen wir schon 119, 158., einem sehr jungen Ps. Der Hanptton der letzten Zeile liegt auf לִי; der D. betrachtet die Widersacher Gottes wie Feinde seiner Person. Dnrch תַּכְלִית ist der Grnndbegriff snperlativirt: *extremo odio odi eos.* So steht der D. zu Gottes Feinden, aber ohne Selbstüberhebnng. Er sieht an ihnen die ihm selber drohende Gefahr nnd darum betet er:

> [23] **Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,**
> **Prüfe mich und erkenne meine Gedanken,**
> [24] **Und siehe ob an mir Weg zur Pein**
> **Und leite mich auf ewigem Wege!**

Er bittet Gott, dass er ihn nicht dem Gericht des Selbstbetrngs anheimgebe, sondern seinen wahren Seelenzustand anfdecke. An die Stelle von רֵעִים Gedanken v. 17 tritt hier שַׂרְעַפִּים wie 94, 19., welches eig. Zweige bed. Ez. 31, 5.; das ר ist epenthetisch, denn sonst

---

[1]) Im Arah. ist غَارَ *med. J, fut. a* daß gewöhnliche Wort für das hehr. קִנֵּא in allen scinen Beziehungen (z. B. vulgäres Sprüchwort: من لا يغار حمار wer nicht eifersüchtig ist, ist ein Esel), nnd wird such von eifcrndem Zorn gebraucht, z. B. *Abulmaḥâsin ed. Juynboll* II, p. ۱۹۴, 11 u. 12: er wollte die Tuluniden rächen und ihnen Hülfe leisten aus Ingrimm über (غَيْرَةً على) die von Muhammed b. Suleiman ausgegangene Verheerung Aegyptens. Daher غَيُور und غَيْرَان קַנָּא ζηλωτής, ζηλότυπος, eifernd, eifrig, eifersüchtig u. s. w. Ein von diesem Stamme ahgeleitetes Wort in der allgem. Bed. Feind giht es jedoch nicht. Fl.

heissen die Gedanken שְׂעִפִּים Iob 4, 13. 20, 2. Es ist ein im A. T. beliebtes Bild, dass die Ged. im Herzen wurzeln, von da aus sich verzweigen und zum Munde heraus als Worte hervorsprossen, denn die Worte heissen Gespross der Lippen Jes. 57, 19. Herzensgrund und Herzensleben mit allen seinen Aeusserungen stellt also der D. in das Licht des göttlichen Allwissens. דֶּרֶךְ עֹצֶב ist nicht Weg der Götzen (Rosenm. Ges. Mr.), sondern Weg der zur Pein führt, näml. zur Pein göttlichen Zorns, und דֶּרֶךְ עוֹלָם nicht Weg der Vorzeit (Mr. Olsh.), was es allerdings bed. könnte (Jer. 6, 16. 18, 15 vgl. Iob 22, 15), sondern Weg der endlosen Währung d. i. der nicht in den Abgrund abstürzt, zu erkl. nach 1, 6.; LXX Vulg. Lth. übers. richtig. In diesen Schluss des Ps. von v. 19 an können manche Neuere sich gar nicht finden. Peters in seiner Uebers. dieses Ps. (DMZ XI, 537 f.) lässt ihn stillschweigend weg. Böttcher nennt ihn einen des D. des Ps. ganz unwürdigen selbst orthographisch vernachlässigten Anhang von späterer ungeübter Hand, mit plumpem Ausdruck gehässiger Gesinnung. Wir urtheilen anders. Wer nicht hassen kann, der kann auch nicht lieben und wer Gott wahrhaft liebt, der muss nothwendig die Gottlosen als solche hassen, was damit dass er sie als Mitmenschen, als Geschöpfe Eines Gottes und Vaters liebt gar nicht unvereinbar ist. Soll viell. auch der Schluss von Ps. 104 hinweggeschnitten werden? Wie der D. von Ps. 104 der guten Schöpfung Gottes sich nicht freuen kann, ohne das in sie eingedrungene Böse zu verwünschen und hinauszuwünschen, so kann der D. von Ps. 139 nicht Gott den Allesdurchdringenden und Allesbedingenden preisen, ohne seinen Abscheu vor denen auszusprechen, welche diesen Gott nicht lieben und seinem Willen entgegen sind, und ohne sich selbst, damit er nicht auch so verabscheuungswürdig werde, in das Licht des Herzenskündigers zu stellen. Diese Hingabe an die Prüfung des Allwissenden und die Leitung des Allesdurchwaltenden ist die Spitze des ganzen Ps. und Luther hat Recht, dass man ihn „hinterrücks anheben" müsse, um ihn zu verstehen.

PSALM CXL.

Der Schluss des vorigen Ps. ist der Schlüssel zu Davids Stellung und Stimmung gegenüber seinen Feinden, welche sich in diesem Ps. ausspricht. Er klagt da über schlangenartige heimtückische verleumderische Widersacher, die sich zum Kriege gegen ihn rüsten und die er zuletzt in offner Schlacht zu bekämpfen haben wird. Der

Ps., in der Form mehr kühn als schön, ist in Gedanken und Bildern so davidisch und so erklärbar aus den Umständen der Empörung Absaloms, an welche sich durch die Eifersucht, welche das Verhalten der Judäer auf Seiten der Ephraimiten erregte, die Empörung Seba's b. Bichri des Benjaminiten anschloss, dass wir die nächste Fassung des לדוד nicht beanstanden und wenigstens nicht die Unmöglichkeit unmittelbar dav. Abkunft des Ps. behaupten. Sehr ähnlich sind Ps. 58 und 64. Der Schluss aller drei Ps. lautet überein, sie stimmen in seltenen Ausdrucksweisen zusammen, ihre Sprache wird wo sie sich gegen die Feinde richten in Styl und Klang dunkel. Diese schaurige Erhabenheit, dieser dumpf dahinrollende grollende Ton ist auch sonst in solchen Ps. Davids Weise. Sein Herz pulsirt in allem, selbst in den Constructionen und Tönen.

Gar nicht zu verfehlen sind die ebenmässigen drei Hexastiche, mit denen der Ps. beginnt. Alle drei schliessen mit סלה, welches die Musik auffordert, den jedesmaligen Schlussgedanken festzuhalten und ihrerseits zu verstärken.

[2] Entreisse mich, Jahawâh, bösen Menschen,
Vor Unbilden-vollem Manne bewahre mich,
[3] Welche ausdenken Böses im Herzen,
Alltäglich schüren Kriege.
[4] Sie schärfen ihre Zunge gleich einer Schlange,
Otterngift ist unter ihren Lippen. *(Forte.)*

Die Assimilation des נ des V. נָצַר ist, um eine volltönendere Form zu gewinnen, unterblieben, wie 61, 8. 78, 7 und auch sonst nicht selten. Aus dem Relativsatz sieht man, dass אִישׁ חֲמָסִים (wie 2 S. 22, 49) nicht ausschliesslich von Einem verstanden sein will. Das an sich überflüssige בְּלֵב verstärkt den Begriff des Tiefverborgenen und Geflissentlichen. Ob יָגוּרוּ schaaren oder schüren bed., ist fraglich. Da aber גּוּר 56, 7. 59, 4. Jes. 54, 15 nicht *congregare*, sondern *se congregare* bed., so liegt es nahe גּוּר an u. St. für גָּרָה (oder הִתְגָּרָה Dt. 2, 9. 24), targ. גָּרֵג, *concitare* erregen zu fassen, obgleich diese Bed. des V. ע"ו sonst unbelegbar ist. In v. 4 berührt sich der Ps. mit 64, 4. 58, 5. Sie schärfen ihre Zunge, so dass sie tödtlich sticht wie eine Schlangenzunge, und unter ihren Lippen ist, von da hervorschiessend, Otterngift, ein Zug menschlicher Sittenverderbniss, den Paulus Röm. c. 3 in sein biblisches Musivbild desselben aufgenommen (vgl. zum Ausdruck Hohesl. 4, 11). עַכְשׁוּב ist ἀπ. λεγ. Ueber die Etymologie s. *Jesurun* p. 207.

Die 2. Str. läuft genau der 1. parallel:

[5] Behüte mich, Jahawâh, vor Frevlers Händen,
Vor Unbilden - vollem Manne bewahre mich,
Welche gedenken hinzustürzen meine Füsse.
[6] Es bergen Stolze Schlingen mir und Stricke,
Spannen Netze dicht am Pfade,
Fallen stellen sie mir. *(Forte.)*

Die Perf. bez., wie 3^b vgl. mit 3^a zeigt, ihr zeitheriges fortgehendes Verhalten. פְּעָמִים ist poet. s. v. a. רַגְלַיִם nnd bed. hier nicht Schritte, wie etwa 119, 133., sondern eben Füsse, wie 57, 7. 58, 11. Sie stossen gewaltsam auf diese los, dass er hinstürze. גֵּאִים heissen sie wegen der Ehrsucht, die sie verblendet. Die folg. Jagdbilder sind bekannt. Was לְיַד־מַעְגָּל bed., ist im Allgem. aus 142, 4 ersichtlich; לְיַד bed. zur Hand des Andern, d. i. unmittelbar daneben (1 Chr. 18, 17. Neh. 11, 24). Dicht au dem Steige, den er zu passiren hat, liegen Sprenkel, um zusammenzuschlagen und ihn zu verstricken, wenn er auftritt.

So die Feinde, er aber betet zn seinem Gott und holt sich Waffen bei Ihm:

[7] Ich spreche zu Jahawâh: mein Gott bist du,
O vernimm, Jahawâh, den Ruf meines Flehens.
[8] Jahawâh der HErr ist die Veste meines Heils,
Du umhelmst mein Haupt am Rüstungs-Tage.
[9] Gewähre nicht, Jahawâh, des Frevlers Gelüste,
Lass seinen Plan nicht glücken, sie würden übermüthig. *(Forte.)*

Der Rüstungs-Tag ist hier der Tag der unmittelbaren Vorbereitung zur Schlacht. Da schirmt Jehova seines Gesalbten Hanpt vor dem tödtlichen Streiche; das Schirmdach (Nah. 2, 6) des Hauptes ist eben der Helm, der 60, 9 מָעוֹז רֹאשׁ heisst. Neben מַאֲוַיֵּי von dem *ἁπ. λεγ.* מַאֲוַי gibt cs auch die LA מַאֲרַיֵּי, welche Abulwalid in seinem jerus. Cod. (in Saragossa) fand. מְזִמָּה = זָמַם ist gleichfalls *ἁπ. λεγ.* Das *Hi.* הֵפִיק bed. theils *educere* = *reportare* Spr. 3, 13. 8, 35. 12, 2. 18, 22., theils *educere* = *porrigere*, darreichen, liefern 144, 13. Jes. 58, 10. Darreichung des Plans ist s. v. a. des Projektirten. Der Sprachgebranch des Ps. trifft hier, wie schon in מַעְגָּל (nur noch Spr. 2, 9. 4, 26. Jes. 26, 7), mit Mischle und Jesaia zusammen. Die dav.-salom. Zeit hat vielfach einen neuen Sprachgebrauch geschaffen.

Das strophische Gleichmaass hat nun ein Ende, ohne dass daraus mit Sommer zu schliessen ist, dass auch der Ps. seiner urspr. Anlage nach hier geschlossen und was folgt ein jüngerer Zusatz sei. Im Gegentheil hat die nächste Str. hervorstechend dav. Charakter. Je länger David bei Betrachtung der Empörer verweilt, desto höher

wird der Cothurn seiner Sprache, desto absonderlicher die Wahl der Ausdrücke, desto schwerer ungefüger die Wortverbindung, wie Cyklopenbau, desto dunkler rauher der Klang, wie dumpfer Donner.

[10] Meiner Umkreisenden Haupt — ihrer Lippen Mühsal bedecke sie!
[11] Mögen gesenkt werden auf sie Glühkohlen, ins Feuer stürze er sie,
In Schlünde, dass nimmer sie auferstehn!
[12] Der Zungen-Mann habe nicht Bestand auf Erden,
Der Unbill-Mann — Böses mache Jagd auf ihn in Sturmschritten!

Das *Hi.* הֵסַב bed. Jos. 6, 11 die Runde machen und 2 Chr. 14, 6 ringsum herstellen; die Bed. *cingere* ist im *Hi.* sonst ungew. und es fragt sich, ob der D. seine Feinde nicht vielmehr als ihn Umtreibende, Umherjagende (vgl. Ex. 13, 18) מְסִבַּי nennt; möglich auch dass מְסִבַּי nicht auf מֵסֵב, sondern מֵסַב (n. d. F. מֵצַר) Tafelrnnde nnd dann Rnnde überh. (LXX *κύκλωμα*) zurückzuführen ist. Jedenfalls liegt der Ged. unter, dass die Beschwer, welche der Feinde verlenmderische Lippen ihm verursachen, auf ihr eigen Haupt zurückfallen möge; ראשׁ ist also Hanpt im nächsten eig. Sinne[1] und יְכַסֵּמוֹ (Chetib: יְכַסּוּמוֹ mit dem unbest. Subj. höherer strafender Mächte) geht auf ראשׁ zurück, sei es dass dieses collektiv gedacht oder der Plnr. *emo* attraktionsweise durch שְׂפָתֵימוֹ herbeigeführt ist (vgl. 1 S. 2, 4). Auch v. 11 wird יָמִיטוּ (mit unbest. Subj.) vom Keri hinwegcorrigirt, obwohl das *Hi.* in der Bed. herabsenken an 55, 4 einen Beleg hat, dagegen das *Ni.* נָמוֹט *fut.* יִמּוֹט in der Bed. herabgesenkt oder herabgestürzt werden ohne Beispiel ist. Das *ἁπ. λεγ.* מַהֲמֹרוֹת, welches am nnwahrscheinlichsten mit מִכְמֹרֶת Netz combinirt wird, haben wir „Schlünde" übers., indem wir es ungewiss lassen, ob es von הָמַר = همر fliessen oder = חָמַר aufbrausen 46, 4 herzuleiten und also ein Synon. von תְּהוֹם ist, oder ob von הָמַר = חָפַר, so dass es also eine trockene Grube bed., wofür der rabb. Sprachgebrauch (nach dem Citat bei Kimchi: „anfangs begrnb man sie in מהמורות, da wurde das Fleisch verzehrt, man sammelte die Gebeine und begrub sie in Särgen"); jedenfalls ist die Bed. *βόθυνος* (Symm. Targ.) gesichert. Zu בַּל־יָקוּמוּ vgl. Jes. 26, 14., eine proph. Parallele, wonach wir „anferstehn" übers. haben. Wie v. 10. 11 ist auch v. 12 nicht als allgem. Sentenz, was mir dem aufgeregten Tone dieser Str. nicht angemessen scheint, sondern wünschend zu fassen. אִישׁ לָשׁוֹן übers. LXX missverständlich *ἀνὴρ γλωσσώδης*, es ist nicht ein Zungenheld, sondern

[1]) Saadia übers. الفريق der Haufe, indem er ראשׁ wie 139, 17 und wohl auch Spr. 8, 26 in der Bed. Summe, Masse fasst.

ein Zungendrescher = Verleumder gemeint; בַּעַל הַלָּשׁוֹן Koh. 10, 11 ist der tradit. Deutung nach dasselbe. Parall. nach der vorliegenden Accent. ist אִישׁ חָמָס רָע, aber wozu diese Bez. der Unbill als schlimmer oder bösartiger? Es ist sehr wahrsch., dass רָע Subj. zu יְצוּדֶנּוּ ist, wie ich mit Sommer Olsh. u. A. übers. habe, vgl. Spr. 13, 21 חַטָּאִים תְּרַדֵּף רָעָה. Und das ἀπ. λεγ. לְמַדְחֵפֹת übers. ich nicht mit Hgst. Olsh. u. A.: Stoss auf Stoss, sondern da דָּחַף (s. Lex.) überall die Bed. jähen Hastens hat: in Sturmeile (Hitz.), eig. in Hastungen, also Sturmschritten.

Mit v. 13 werden nun Stimmung und Sprache wieder heiter, der Zornmuth hat sich ausgetobt, das Ungewitter hat sich verzogen, darum ändern sich nun Styl und Klang und der Ps. tanzt gleichsam zum Schlusse:

> [13] **Ich weiss dass durchführen wird Jahawâh des Leidvollen Sache,**
> **Der Dürftigen Rechtsstreit.**
> [14] **Ja die Gerechten werden danken deinem Namen,**
> **Verbleiben werden die Redlichen bei deinem Antlitz.**

Ueber ידעת für ידעתי (ausser hier auch Iob 42, 2) s. zu 16, 2. Was David 9, 5 für seine Person zuversichtlich erwartet, verallgemeinert sich ihm hier zur gewissen Aussicht auf den Sieg der guten Sache in allen ihren dermalen unterdrückten Vertretern. Das restrictive אַךְ ist hier affirmativ, denn was nur so und nicht anders sein wird, hat eine dem Zufall enthobene Nothwendigkeit und Gewissheit. Nach scheinbarer Verlassenheit gibt sich Gott den Seinen wieder zu erkennen und die man aus dem Lande der Lebendigen hinwegtilgen wollte, haben einen ewig festen Wohnsitz bei seinem freudenreichen Angesicht (16, 11).

PSALM CXLI.

Wie mannigfach Ps. 140. 141. 142. 143 mit einander verflochten sind, ist in den *Symbolae* p. 67 s. gezeigt worden. Alle vier Ps., sagt auch Hitz., erscheinen durch die sprachlichen Aehnlichkeiten der Stellen 140, 7. 141, 1. 142, 2. 143, 1 äusserlich verbunden. Wie der D. 142, 4 klagt בהתעטף עלי רוחי, so auch 143, 4.; in demselben Stadium des Ps. wird derselbe Gemüthszustand gezeichnet genau mit denselben Worten. Ferner: der D. fleht 142, 8 הוציאה ממסגר נפשי, gleicherweise 143, 11 תוציא מצרה נפשי, durch welche Parallele zugleich sich jenes מסגר dahin erläutert, dass es bildlich von Bedrängniss zu verstehen sei. Ausserdem vgl. 140, 5. 6 mit 141, 9;

142, 7 mit 143, 9; 140, 3 mit 141, 5 רעות; 140, 14 mit 142, 8; 142, 4 mit 143, 8.

Gleich der Anfang von Ps. 141 ist mehr davidartig als davidisch, denn statt „eile mir“ sagt David überall „mir zu Hülfe eile“ 22, 20. 38, 23. 40, 14., woraus jenes abgekürzt ist. Das zu בְּקָרְאִי (wie 4, 2) hinzugefügte לָךְ ist wie 57, 3 zu erklären: wenn ich dir rufe d. i. dich, den jetzt mir Fernen, herbeirufe, denn קרא אל־ה' heisst zu J. rufen, קרא ה' (wie 17, 6) J. anrufen, קרא בשם ה' den Namen J.'s ausrufen (verkündigen), קרא לה' J. herbeirufen. An dem „eile mir“ und dem entsprechenden „wenn ich rufe dir“ lässt sich schon merken, dass wir auch weiterhin Ungewöhnliches zu erwarten haben. Dem allgem. Hülferuf folgt v. 2 Bitte um Gebetserhörung. Luther hat vortrefflich übers.: „Mein Gebet müsse für dir tügen wie ein Räuchopfer, Meine Hände Aufheben wie ein Abendopfer.“ תִּכּוֹן ist *fut. Ni.* von כּוּן und bed. eig. auf- und festgestellt s., dann bestehen und gelten (*vigere* und *valere*): bestehen z. B. 101, 7., gelten hier: es finde Geltung, Anerkennung bei dir mein Gebet קְטֹרֶת und meiner Hände Aufheben מִנְחַת־עָרֶב. Die Ausll. sagen, das sei beidemal wie 11, 1 u. anderwärts, *comparatio decurtata:* wie ein Räuchopfer, wie eine Abend-Mincha. Der D. lässt aber absichtlich *Caph similitudinis* weg. Schon hier ist das Verständniss des Ps. durch Kenntniss der Situation bedingt. Da er לדוד überschrieben ist, so ist es voraussetzlich eine davidische, aus welcher heraus der Ps. entweder von David selbst oder von einem Andern gedichtet ist, der Davids Stimmung in dieser Situation in dav. Psalmenklängen aussprechen wollte [1]. Denn die Nachlese dav. Ps. in den letzten zwei Psalmbb. ist grossentheils aus Geschichtswerken, in welchen diese Ps., theilweise nur freie Reproduktionen davidischer Empfindungen im Hinblick auf altdav. Muster, die Geschichtserzählung ausschmückten. Unser Ps. schmückte die Gesch. der absalom. Verfolgungszeit. Damals war David aus Jerusalem vertrieben und also vom Opfergottesdienst auf Zion abgeschnitten, deshalb betet er hier

[1]) Böttcher *de inferis* §. 427 sagt zwar: Ps. 141 *cum proximis* (140. 142) *neque de Davide neque ab illo scriptum esse, post de Wettium non est quod argumentis doceamus.* Aber de W. bestreitet nur die allerdings unmögliche, von Vaih. wiedererneuerte Bez. auf Sauls Verschonung durch David 1 S. 24, 17 ff. Beweise gegen dav. Abfassung überhaupt finden sich bei ihm gar nicht. Wir sind also im vollen Rechte, wenn wirs versuchen, ob der Ps. sich nicht glücklicher, als bisher, aus Davids Leben heraus erklären lässt, und überlassen es Andern, den Irrlichtern nachzugeben, durch welche alle Neuern, indem sie über das לדוד so wie Böttcher urtheilen, in den Sumpf verlockt worden sind.

am Abend eines jener Trübsalstage, dass Gott sein Gebet als Räncherduft oder als Weihranch, wie solcher zur אזכרה des Mehlopfers hinzukam nnd ihr in aufsteigendem Dufte die Richtung empor zn Gott gab[1], und dass Er sein Hände-Anfheben (מַשְׂאַת Constr. von מַשְׂאָת = מַשְׂאֵת hier nicht *oblatio*, *munus*, was ganz unpassend, sondern *elevatio* Richt. 20, 38. 40 vgl. Ps. 28, 2 u. s.) als Abend-Mincha, wie sie znm Abend-Thamid nach Ex. 29, 38—42 hinzukam und das gottesdienstliche Tagewerk abschloss[2], gelten lassen wolle. Wir übers. also:

> **[1] Jahawâh, ich rnf' dich an, o eile mir;**
> **O horch meiner Stimm', indem ich dir rufe!**
> **[2] Es gelte mein Gebet als Weihranchduft vor dir,**
> **Meiner Hände Aufheben als Abendspeisopfer.**

Nnn beginnt das Gebet sich zu besondern und zwar znnächst, an altdav. Stellen wie 39, 2. 34, 14 erinnernd, zur Bitte um Schweigsamkeit. Die Lage Davids des Verrathenen heischt Vorsicht im Reden, nnd das Bewnsstsein seiner Verschuldung zwar nicht an den Empörern, aber an Gott, der ihn nicht ohne Verdienst so heimsnchte, verbot ihm redselige Selbstrechtfertigung. Der Ansdruck in v. 3 ist sonderbar. In *pone custodiam ori meo* ist שָׁמְרָה *ἀπ. λεγ.* n. d. Form עָצְמָה, חָכְמָה. In 3[b] ist דַּל *ἀπ. λεγ.* für דֶּלֶת: Thür meiner Lippen, wie Mi. 7, 5 die Pforten des Mnndcs, *πύλαι στόματος* bei Euripides. נִצְּרָה ist *imper. Kal:* bewahre doch, mit *He* des Dranges nnd *Dag. dirimens* (Ew. §. 92[c]) wie Spr. 4, 13. Ohne das נִצְּרָה dieser Stelle möchte man, da נָצַר sonst nicht mit עַל verbnnden vorkommt, נִצְּרָה eher für ein Snbst. n. d. F. יִקְּהָה Gen. 49, 10 vgl. דִּבְּרָה Dt. 33, 3 halten, aber die grössere Sicherheit ist anf Seiten der imperat. Fassung, נָצַר עַל muss sich ja ebenso wohl wie שָׁמַר עַל sagen lassen. Auf die Bitte nm Schweigsamkeit folgt v. 4 die Bitte um Abbruch aller Gemeinschaft mit den gegenwärtigen Machthabern. Sie heissen אִישִׁים Herren mit einem Anflng von Ironie, ein Plnr.,

---

[1]) Auch Jes. 1, 13 ist קְטֹרֶת nicht das tägliche Morgen- und Abend-Räncheropfer auf dem goldnen Altare des *Sanctum*, sondern (indem zn übers. „Greuel-Räucherwerk ist es mir") das Speisopfer in Ansehung der Azcara d. i. seines den dankbaren Darbringer bei Gott in Erinnerung bringenden Theils, den der Priester auf dem Altar verbrannte (הִקְטִיר) und zu dem in der Regel Weihrauch (Jes. 66, 3) gehörte, welcher ganz (nicht blos ein Abhub) verbrannt ward.

[2]) Darin hat es seinen Grund, dass die Abend-Mincba häufiger, als die Morgen-Mincha (s. jedoch 2 K. 3, 20), genannt wird; das Ganzopfer des Morgens und das Speisopfer des Abends (2 K. 16, 15) sind Anfang und Schluss des täglichen Hauptgottesdienstes, weshalb nach dem Vorgang des Sprachgebrauchs Dan. 9, 21. Esr. 9, 4 f. später מִנְחָה geradezu den Nachmittag oder die Vesper bed.

der noch Spr. 8, 4 und Jes. 53, 3 vorkommt. Die böse Sache, der Jehova nie sein Herz zuneigen möge (תַּט *fut. apoc. Hi.* wie 27, 9), wird sofort näher bez.: *perpetrare facinora maligne cum dominis etc.* עֲלִילוֹת von Grossthaten im Sinne von Schandthaten kommt auch sonst vor 14, 1. 99, 8., aber mit dem *Hithpo.* הִתְעֹלֵל ist es sonst dem A. T. fremd. Der Ausdruck ist ausnehmend stark; der D. liebt grelle Sprachfarbe. Auch in dem ablehnenden *neve eorum vescar cupediis* ist לָחַם poetisch für אָכַל, ausser hier nur einige Mal in den Sprüchen. מַנְעַמִּים ist wieder *ἀπ. λεγ.*, mag aber als Bez. leckerer Speisen nicht ungew. gewesen sein. Dass Usurpatoren sich Küche und Keller der Fortgejagten wohl schmecken lassen, ist eine bekannte Sache. Als Absalom die Empörung heimlich anzettelte, spielte er den Volksfreund; zum Ziele gelangt liess er mit seinen Helfershelfern seinen Ausschreitungen freien Lauf. Wir übers. v. 3. 4:

[3] O stelle, Jahawâh, eine Wache meinem Munde,
O halte Wache ob der Thür meiner Lippen.
[4] Nicht neige mein Herz zu böser Sache,
Bübisch zu verüben Bubenstücke in Frevelmuth
Mit den Herren, den heillos schaltenden,
Und nicht schmecken ihre Leckerbissen mag ich.

Bis hierher ist der Ps. verhältnissmässig leicht, aber nun wird er so schwierig, dass Olsh. hier wieder grundsätzlich verzweifelt. Es ist aber durchzukommen, namentlich bei recht erkannter Situation. David, seiner Sünden an Gott und seiner Unvollkommenheit als Regent sich wohl bewusst, sagt im Gegens. zu dem Schimpf, den er jetzt leidet, dass er freundliche Zurechtweisung sich wohl gefallen lassen wolle: „es schlage mich ein Gerechter in Freundlichkeit und strafe mich — solchen Oels aufs Haupt soll mein Haupt sich nicht weigern.“ Ein Gerechter צַדִּיק näml. im Gegens. zu den Empörern und dem ihnen zugefallenen Volke; Amyr. Mr. Hgst. verstehen צדיק von Jehova — eine Alles entstellende Auffassung, gegen welche Wortlaut, Zus. und was zu 112, 4 S. 158 bemerkt worden; auch Jes. 24, 16 ist הצדיק nicht Jehova, sondern die Gemeinde der Gerechten, deren Glaube das Feuer des Zorngerichts bestanden. חֶסֶד wie Jer. 31, 3 s. v. a. בְּחֶסֶד *cum benignitate = benigne;* es ist wie Iob 6, 14 das gemeint was Paulus Gal. 6, 1 *πνεῦμα πραΰτητος* nennt. Und הָלַם *tundere* ist von den Schlägen ernster, aber wohlmeinender Rüge gebraucht, welche Spr. 27, 6 פִּצְעֵי אוֹהֵב heissen: „Treugemeint sind vom Liebenden geschlagene Wunden und zahl-

reich des Hassers Küsse“. Solche soll ihm wie Haupt-Oel sein 23, 5. 133, 2., welches sein Haupt nicht verschmäht, יָנִי defektiv für יָנִיא, viell. absichtlich weil es Voluntativ ist (s. zu 55, 16 vgl. Ges. §. 76, 2f), הֵנִיא hier verneinen, wie 33, 10 zunichtemachen. Dagegen LXX μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου, wonach auch Syr. Hier. übers., viell. nach dem arab. نَوِيَ fett werden[1], welches aber dem Aram. gänzlich fremd ist. Ueberdies lesen LXX. Syr. שֶׁמֶן רְשָׁעִים und Hier. versteht רֹאשׁ von Gift und Galle: *oleum amaritudinis*. Dies vernothwendigte für אַל־יָנִי den Sinn von *non impinguet*. Das Rechte: *ne renuat* ist keinem der Alten eingefallen. Wohlmeinende Rüge soll ihm lieb und geistlich nützlich sein — das ist der Sinn des Bildes. Es folgt, räthselhaft in Sinn und Ausdruck, die Begründung כִּי־עוֹד וגו'. Dieses עוֹד ist Chiffre eines ganzen Satzes und das folg. ו ist *Waw apodosis* zu diesem עוֹד, nicht zu כִּי wie 2 Chr. 24, 20 (weil ihr Jehova verlassen, verliess er euch), da wenn man כי nicht begründend (*namque*) fasst, kein rechter Fortgang und Zus. ersichtlich ist. Wir erklären: denn noch stehts so dass mein Gebet wider ihre Bosheiten ist d. h. dass ich diesen keine Waffe als die des Gebets entgegensetze, also mich in der für wohlgemeinte Zurechtweisung empfänglichen geistlichen Stimmung befinde. Am besten Mendelss.: Ich bete noch, da jene Schandthat üben. Zu עוד ו vgl. Sach. 8, 20 עוד אשר noch wirds geschehen dass, und Spr. 24, 27 אחר ו nachher mags geschehen dass. Es folgt nun v. 6 die weissagungsartige Voraussage des zwiefachen Geschicks, welches der neuen Regenten des abtrünnigen Volkes und welches Davids wartet. Sie fallen der Volkswuth anheim und werden die Felswände hinabgestürzt, während das Volk, das wieder zur Besinnung gekommen, Davids Worten zuhört und sie angenehm und wohlthuend (s. Spr. 15, 26. 16, 24) findet[2]. נִשְׁמְטוּ ist nach 2 K. 9, 33 zu erkl. Herabschmeissen von Felsen war ein nicht unüblicher Zornausbruch 2 Chr. 25, 12., der hier exemplificirend genannt wird; יְדֵי־סֶלַע versteht man von den Seiten (140, 6. Richt. 11, 26), also den

[1]) Das arab. نَوِيَ bed. allerdings fett werden oder sein, wird aber blos von Kameelen gebraucht, daher *nâw-in, nâwija-t-un* fettes Kameel. Eine RA *pingue facere* = *ungere corpus* lässt sich davon nicht bilden. Fl.

[2]) Ew. versteht 6b fragend: und sie sollten hören dass meine Gesänge freudig? 342b. Er meint näml., der Verf. des Ps. sei ein am Hofe gesuchter D. gewesen, der es aber vorzog, mitten unter den grössten Entbehrungen bei den obwohl schon bis zum Tode abgemergelten Leibern der in die Felsenklüfte geflüchteten Häupter der Gerechten zu bleiben, Jahrb. 5, 178. Das ists was „bei diesem äusserst schwierigen Ps. vor allem festzubalten ist“.

Wänden des Felseus, indem die Felswände wie die Hände des Felsrnmpfes gedacht seien; aber mit Recht bezweifelt Böttch. (s. auch Hgst.) die Richtigkeit dieser Deutung nnd vergleicht בִּידֵי und עַל־יְדֵי bei Vv. des Preisgebens und Hinabstürzens Thren. 1, 14. Iob 16, 11 u. ö., so dass בִּידֵי, wenn überhaupt bildlich gedacht, die gleichsam anfnehmenden und zermalmenden Hände des Felsens bed. Hitz. v. Lg. Olsh. wissen hier viel von maccab. Bezügen; es sind nichtige Hypothesen, wir lassen sie sumsen nnd fliegen. In v. 7 folgt weitere Angabe dcs Ansgangs auf Seiten Davids nnd der Seinen: *instar findentis et secantis terram* (בָּקַע mit בְּ sonst in der feindlichen Bed. *irrumpere* (*dispersa sunt ossa nostra ad ostium* (לְפִי wie Spr. 8, 3) *orci*, Symm.: *ὥσπερ γεωργὸς ὅταν ῥήσσῃ τὴν γῆν, οὕτως ἐσκορπίσθη τὰ ὀστᾶ ἡμῶν εἰς στόμα ᾅδου*, Qninta: *ὡς καλλιεργῶν καὶ σκάπτων ἐν τῇ γῇ κτλ.* Es ist, das Aeusserste vorausgesetzt, ein Hoffnnngsblick in die Zukunft: sollten gleich seine und der Seinen Gebeine an die Mündung des Scheôl hingestreut sein, ihre Seele nnten, ihre Gebeine oben — so wäre das doch nur, wie wenn einer beim Pflügen spaltet die Erde d. h. sie liegen nicht um liegen zu bleiben, sondern um aufs neue zu erstehen wie eine aus dem dnrcheinandergeworfenen Erdreich sprossende Anssaat. LXX *B* nach dem Grundt. *τὰ ὀστᾶ ἡμῶν*, woneben sich aber anch die LA *αὐτῶν* (*A* von zweiter Hand, *Syr. Ar. Aeth.*) findet, wie anch Böttch. *pro ineptissimo utcunque* עצמינו lesen zn müssen meint, dies nach 2 Chr. 25, 12 *extr.* von den zerschellten Körpern der Herabgestürzten verstehend. Mit besserem Rechte bemerkt Hgst.: „Wir haben hier den ersten Keim von Jes. 26, 19. Ez. 37" und erinnert v. Gerl. an den alten Sprnch: Das Blut der Märtyrer ist die Aussaat der Kirche. Die Berechtignng zn dieser Deutung, die freilich nnr ein Enträthselnngsversuch ist, liegt in der bedentsamen Voransstellnng des Bildes vom Ackermann und in dem nachfolgenden Begründungssatze v. 8. Demgemäss übers. wir:

[5] Schlag' ein Gerechter mich liebreich und rüge mich,
Solchen Oels aufs Haupt weigre sich nicht mein Haupt,
Denn noch begegn' ich ihren Tücken nur mit Beten.
[6] Hinabgestürzt in Felsens Arme werden ihre Machthaber,
Und man hört meinen Worten als willkommnen.
[7] Wie wenn einer furchet und aufleckert das Erdreich,
Sind hingesä't unsere Gebeine an die Hadespforte.

Da nach unserer Auffassnng v. 7 nicht blos Ausdruck der Klage, sondern zugleich der Hoffnung ist, so brauchen wir nun dem כִּי nicht den entgegensetzenden Sinn von *imo* (Ew. §. 330[b]) zu geben, sondern

wir können ihm seine nächstliegende begründende Bed. *namque* lassen. Von hier an verhallt der Ps. verhältnissmässig leicht verständlich nnd ganz entsprechend der Situation. Bei v. 8 erinnert man sich an 25, 15. 31, 2.; bei v. 9 f. von 7, 16. 69, 23 u. a. St. In „giess nicht aus (תְּעַר für תְּעָר Ges. §. 75 Anm. 8) meine Seele“ ist עֵרָה *Pi.* s. v. a. *Hi.* הֶעֱרָה Jes. 53, 12; die RA erklärt sich daraus, dass nach bibl. Anschannng das Blut die Seele als Leibeslebens- und Leibesbildungsprincip in ihrer sinnfälligen Erscheinung ist. יְדֵי פַח sind gleichsam die Hände des erfassenden und fangenden Garnes, wie oben יְדֵי סֶלַע die aufnehmenden und zerschellenden Hände des Felsens. מַכְמֹרִים Netze v. 10 ist wieder *ἁπ. λεγ.*; das Suff. ist das distribntive. Anch der Plur. מֹקְשׁוֹת kommt nur hier vor, sonst heisst es immer מֹקְשִׁים 18, 6. 64, 6. Uebrigens aber sind v. 8—10 wohlbekannte dav. Psalmenklänge. Das fein gebrauchte יַחַד ist wie 4, 9 zu erklären: es will, wie dort bemerkt, das Zusammentreffen des Stnrzes der Feinde und des Freiausgebens des Verfolgten ausdrücken. Mit dem kühn voransgestellten יַחַד אָנֹכִי hebt der D. sein gleichzeitiges verschiedenes Geschick heraus: *simul ego dum* (wie wahrsch. auch Iob 8, 21) *praetereo h. e. evado.* Die Inversion ist sonst beispiellos, denn mit den von Ew. §. 362[ab] angeführten zwei Beispielen 120, 7 (s. daselbst) und 2 K. 2, 14 (wo für אַף־הוּא mit Then. אֵפוֹא zu lesen ist) verhält es sich anders.

[8] Denn auf dich, JahawÂh o HErr, sehn meine Augen,
In dir berg' ich mich, vergiesse meine Seele nicht!
[9] Wahre mich vor des Fangstricks Händen, den sie mir gelegt,
Und den Schlingen der heillos Schaltenden.
[10] Fallen mögen in eigen Netz die Frevler,
Während allzugleich Ich entgehe.

Es ist Alles im Ps. der zu supponirenden Lage Davids angemessen, näml. der Stimmung, in welche David durch das Regiment der Empörer versetzt wurde. Aber die Sprache ist hart und ungelenk, und es fehlt diesem Ps. die durchsichtige verklärte Form und der feste Zus., deren wir an davidischen gewohnt sind. Auch strophisch ist er nicht, denn das Schema 4. 6. 7. 6, welches die Sinngruppen ergeben, die unsere Uebers. darstellt, ist schwerlich ein beabsichtigtes Strophenschema. Aber das alles thut seiner geistlichen Hoheit keinen Abbruch. Die alte Kirche hat ihn schon in vorgregorianischer Zeit zu ihrem Abendliede, wie Ps. 63 zu ihrem Morgenliede erkoren.

PSALM CXLII.

Es ist dies der letzte der 8 dav. Ps., welche durch ihre Ueberschriften aus der saulischen Verfolgungszeit hergeleitet werden (s. zu Ps. 34). Er ist überschrieben: *Betrachtung, von David als er sich befand in der Höhle, Gebet.* Den Namen מַשְׂכִּיל (s. darüber zu Ps. 32) führen von jenen 8 Ps. auch Ps. 52 und 54, hier tritt noch תְּפִלָּה hinzu (sonst nur noch als Ueberschrift 90, 1. 102, 1. Hab. 3, 1), welches wie Erläuterung des ausserhalb der Psalmenpoesie ungebräuchlichen משׂכיל aussieht[1]. Der Art. von בַּמְּעָרָה weist auf die Höhle von Adullam oder die Höhle von Engedi (s. zu Ps. 57), wahrsch. auf erstere (1 S. 22, 1), denn an die von Engedi knüpft sich nur die Gesch. von der grossmüthigen Verschonung, die Saul von dem Verfolgten erfährt (1 S. 24, 4).

Wir lassen es dahingestellt, ob der D. die Strophenfolge 6. 6. 4 beabsichtigt hat. Augenfällig aber ist dies, dass wo der Affekt heftiger wird, der aufsteigende und dann sich senkende Rhythmus des Cäsurenschema's eintritt.

[2] Mit meiner Stimme zu Jahawâh schrei' ich,
Mit meiner Stimme zu Jahawâh fleh' ich,
[3] Schütte aus vor ihm mein Sorgen,
Meine Noth mach' ich vor ihm kund.
[4] Wenn sich umflort in mir mein Geist,
So weisst ja du um meinen Gang.

Auf dem Pfade, den ich gehn muss, bergen sie Fall'n mir.
[5] Blicke nach rechts und siehe, kein Freund mir zeigt sich;
Entzogen ist mir alle Zuflucht, Niemand nach meiner Seele fragt.
[6] Ich schreie zu dir, Jahawâh,
Sage: Du bist meine Zuflucht,
Mein Theil im Lande der Lebendigen.

[7] O horch auf meine Wehklage, denn schwach bin ich gar sehr;
Entreiss mich meinen Verfolgern, denn sie sind zu stark mir.
[8] O führ' aus Kerkerhaft meine Seele, zu preisen deinen Namen —
Ob mir werden Schmuck anlegen Gerechte: dass du mir wohlthust.

Der Hauptton der beiden ersten Zeilen liegt auf אֶל־ה׳. Verlassen von aller Creatur verlässt er sich auf Jehova. Mitten in der offnen Feindschaft und theils zweideutigen theils ohnmächtigen Freundschaft der Menschen ist Dieser sein einziger wahrer Freund, dem er

[1] s. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden (1832) S. 17.

sich ganz entdecken und rückhaltlos vertrauen kann. Zu Ihm wendet er sich in andringendem und dringlichem Gebet (זָעַק syn. קָרָא und הִתְחַנֵּן wie 30, 9) und zwar nicht blos innerlich (Ex. 14, 15), sondern mit seiner Stimme (קוֹלִי wie 3, 5), also laut (wobei zu bemerken, dass das laute Gebet eine ganz besondere beruhigende, stärkende und heiligende Rückwirkung auf den Beter übt, da beim Herzensgebet die Sammlung ungleich schwerer ist), schüttet vor ihm aus seine Sorge die seine Gedanken hin- und wiederzerrt (שָׁפַךְ שִׂיחַ wie 102, 1 vgl. 62, 9. 64, 2 und im Munde Hanna's 1 S. 1, 16), legt offen vor ihm dar alles was ihn drückt und ängstigt. Nicht als ob Er es nicht auch ohnedies wüsste, vielmehr ist, wenn sein Geist in ihm sich umnachtet und verschmachtet (s. über הִתְעַטֵּף 77, 4 und über עָלַי 42, 5 Psychol. S. 114), gerade dies sein Trost, dass Jehova seinen Weg[1] mit den Gefahren, die ihn auf Schritt und Tritt bedrohen, genau kennt und also auch Berechtigung und Sinn seiner Klagen zu würdigen versteht. Das ו von וְאַתָּה ist das der Gedankenfolge wie 1 K. 8, 35 f. Ew. §. 348a.

Das Gebet des D. wird nun, indem es auf seine bedrängte Lage näher eingeht, tiefathmiger und erregter. Ueberall, wohin er sich wendet, drohen ihm die Nachstellungen schlau berechnender Feinde. Selbst Jehovas allsehendes Auge wird keinen entdecken, der so recht treulich und sorgsam sich seiner annähme: Blicke (הַבֵּיט[2] graphisch eine Zwitterform von הַבִּיט und הַבֵּט Ges. §. 53 Anm. 2. 3) nach Rechts und siehe — ich habe keinen — מַכִּיר. So heisst wie Ruth 2, 19 einer der jemandes wohlmeinend wahrnimmt, ein rücksichtsvoller (vgl. die RA הִכִּיר פָּנִים) Gönner und Freund. Ein solcher würde, wenn er einen hätte, עֹמֵד עַל־יְמִינוֹ sein, denn auf die wehrhafte rechte Seite richtet sich offner Angriff (109, 6) und da nimmt auch der Kampfhelfer (110, 5) und Vertheidiger (109, 31) seinen Platz, um den Gefährdeten zu decken (121, 5). Dass David, obwohl von einer Schaar Getreuer umgeben, keinen wahren Freund zu haben bekennt, ist ähnlich zu erklären, wie wenn Paulus Phil. 2, 20 sagt: *οὐδένα ἔχω ἰσόψυχον*. Alle menschliche Liebe ist, seit sich die Sünde

---

[1]) אֹרַח ist die Strasse, auf der man wallt oder pilgert; דֶּרֶךְ der Weg, auf dem man schreitet; מַעְגָּלָה das Geleis, in welchem der Wagen hinrollt und נְתִיבָה der Pfad, den die Tritte des Wanderes bilden.

[2]) Wenn man den Unterschied der Synonyme des Sehens kurz bezeichnen will, so möchte sich so sagen lassen: הִבִּיט (נָבַט) fest ansehn, fixiren, betrachten; חָזָה schauen; צָפָה (צָפַת) spähen; רָאָה (*ὁρᾶν*) sehen; שִׂקֵּר blinzeln; שׁוּר scharf und lauernd ansehn; הִשְׁגִּיחַ gucken; שָׁעָה blicken, *Hithpa.* glotzen; הִשְׁקִיף (נָשְׁקַף) lugen.

der Menschheit bemächtigt hat, mehr oder weniger selbstisch, alle Glaubens- und Liebesgemeinschaft unvollkommen, und es gibt Lagen des Lebens, in denen diese Schattenseiten sich besonders fühlbar machen, so dass der Mensch sich völlig vereinsamt erscheint und um so angelegentlicher sich Gott zuwendet, der allein das Liebesbedürfniss der Seele ausfüllen kann, der schlechthin uneigennützig und unveränderlich und trübungslos liebt, dem die Seele alles was sie drückt ohne Rückhalt anvertrauen kann und der ihr Bestes nicht allein redlich will, sondern auch unhintertreiblich durchzusetzen vermag. Umstellt von blutgierigen Feinden, verkannt oder doch nicht im tiefsten Grunde erkannt von seinen Freunden flüchtet sich David zu diesem besten der Freunde. Auf dieser Erde weiss er für sich kein מָנוֹס, das ihn sicher bergen und wahrhaft beruhigen könnte. Es ist da keiner der nach seiner Seele fragte und sich die Rettung dieser recht ernstlich angelegen sein liesse. Er fühlt sich gelöst von aller Creatur und kettet sich um so inniger an Jehova. Zu Ihm, dem Unsichtbaren, schreit er, an allem Sichtbaren verzagend. Er, der sicherern Schutz als die festesten Mauern der steilsten Burg gewährt, ist sein מַחְסֶה (syn. מָנוֹס 59, 17). Er ist sein חֵלֶק (16, 5. 73, 26) d. i. der Antheil an Besitz, der ihn zufriedenstellt. Ihn seinen Gott nennen zu dürfen — das ists was ihm genügt und Alles überwiegt. Denn Jehova ist der Lebendige und wer Ihn zu eigen hat, der befindet sich ebendamit בְּאֶרֶץ הַחַיִּים (27, 13. 52, 7). Das Todtenreich hat kein Recht an ihn. Er kann nicht sterben, nicht untergehen, denn Jehova ist der Unsterbliche, der Ewige und Ewigtreue.

Um so erhörungsgewisser erhebt und beruhigt sich nun seine Bitte, wohlbegründet in seiner Ohnmacht und seiner Feinde Uebermacht, abzielend auf die Verherrlichung des Namens Jehova's. רִנָּה ist hier wie 17, 1. 61, 2. 88, 3. 106, 44 die gellende Wehklage. דַלּוֹתִי hat der Regel und dem Rhythmus gemäss den Ton auf der vorletzten Sylbe, wie 116, 6 dem Rhythmus gemäss auf der letzten. Das begründende כִּי אָמְצוּ מִמֶּנִּי lautet wie 18, 18. Der Kerker מַסְגֵּר (nur hier im Psalter) ist Bild der צָרָה *angustiae*. Die letzte Zeile zieht in den Preis des göttlichen Namens als der erflehten Rettung Endziel die ganze Gemeinde der Gerechten hinein wie z. B. 140, 14 und überall in den Psalmen Davids. Der D. befindet sich also doch nicht so schlechthin allein, wie es nach v. 5 scheinen könnte. Er ist weit davon entfernt, sich für den einzigen Gerechten zu halten. Er ist nur ein Glied einer Gemeinde, deren Geschick in das seinige verflochten ist und die seiner Rettung als ihrer eignen sich rühmen wird, denn

εἰ δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη (1 Cor. 12, 26). Schmuck und Ehre, die Einem Gliede widerfährt, ziert ja den Leib im Ganzen [1], zumal jetzt wo dies Eine Glied der Gesalbte Jehova's ist. Nach jenem paulinischen *συγχαίρει* verstehen wir das verschieden gedeutete יַכְתִּירוּ. LXX Syr. Aq. übers.: meiner harren Gerechte, aber harren heisst כִּתֵּר, nicht הִכְתִּיר. Die Neuern dagegen fast allgemein wie Lth. nach Felix Pratensis: mich umringen (um mich sich schaaren) werden Gerechte, wobei, wie Hgst. bemerkt, בִּי die zärtliche Theilnahme bez.: sich dicht an mich herandrängend. Aber so feinsinnig diese Bemerkung über בי ist, so steht ihr doch entgegen, dass kein V. des Umgebens (אָפַף, סָבַב, סֹבֵב, עִוֵּד, עָטַר, הִקִּיף) irgendwo so construirt wird, הִכְתִּיר Hab. 1, 4 und כִּתֵּר 22, 13 haben in der Bed. *cingere* den Acc. bei sich. Mit Recht fassen Symm. (obwohl falsch: *τὸ ὄνομά σου στεφανώσονται δίκαιοι*) und Hier. (*in me coronabuntur justi*) יכתירו als Denom. von כֶּתֶר. So auch jüd. Ausl. (Parchon, AE, Kimchi): sie werden mein, wie mit einer Krone geschmückt, sich rühmen. Das *Hi.* als Denom. bed. eine Krone anlegen, kronengleich sich mit etwas schmücken, wie Spr. 14, 18 zu verstehn ist: „Einfältige eignen sich Narrheit zu, Kluge aber legen wie eine Krone Erkenntniss an." Demgemäss ist hier zu erklären: in mir werden königlich prangen, königlich sich freuen und rühmen Gerechte, in mir, dass du näml. mir wohlthuest (s. 13, 6). Richtig Coccejus: *in me quasi coronati triumphabunt.* Nach Stellen wie 64, 11. 40, 17 könnte man לִי statt בִּי erwarten. Aber der Schluss von Ps. 22 (v. 23 ff.) zeigt, dass es ebensowohl בי heissen kann. Es gehört dies zum Gepräge der Ps. Davids aus der saulischen Zeit, dass der D. sein und seiner Feinde Geschick in nicht blos idealer, sondern rathschlussmässig causaler, göttlich geschichtlicher Verknüpfung mit dem allgemeinen Ausgange der beiden in der Welt einander entgegenstehenden Mächte anschaut. Diese von aller falschen Selbstheit gelöste objektive Anschauung hat ihren tiefen Grund in dem Bewusstsein von der unendlichen Bedeutung der Person des Gesalbten Jehova's: in seiner Gesch. entscheidet sich die Gesch. der Gemeinde der Gerechten und durch das Verhältniss, welches zu ihm eingegangen wird, ist das Geschick jedes Einzelnen und aller Völker bedingt — eine Selbstanschauung, welche dem Könige Saul ganz fremd und in der isr. Gesch. und Literatur bis dahin unerhört ist.

---

[1]) s. Burger, Der 1. Br. Pauli an die Korinther (1859) S. 175.

PSALM CXLIII.

In einigen Codd. der LXX hat dieser Ps. (wie auch Euthymius bezeugt) gar keine, in andern aber eine ihn in die absol. Verfolgungszeit datirende Aufschrift, welche vollständig lautet: *Ψαλμος τω δαυειδ ότε αυτον εδιωκεν αβεσσαλωμ ὁ υιος αυτου*[1]. Diese Angabe ist werthlos, aber nicht sinnlos, denn im Allgem. unterscheiden sich die Ps. dieser Verfolgungszeit von jenen der saulischen durch die tiefe Wehmuth, zu welcher die Trauer des Entthronten mit der Busstraurigkeit des Schuldbewussten zusammenschmilzt. Um dieses Grundzugs willen hat die Kirche diesen Ps. zum letzten ihrer (wie die Alten sagen: den sieben *peccata mortalia* entsprechenden) sieben *Psalmi poenitentiales* erwählt. Wer in ähnlicher Lage über diesem Ps. betende Hände aufgehoben und ihn zum willkommenen Ausdruck seiner tiefen Seelennoth gemacht hat, der wird die wundersame Kraft des Trostes, die darin liegt, geschmeckt haben. Wenn ihn David nicht selbst verfasst hat, wie er denn wegen der vielen Lehnstellen ein jüngerer Nachtrieb altdav. Psalmenpoesie zu sein scheint, so ist er doch ein Extrakt des edelsten Balsams aus altdav. Liedern. Das סלה am Schlusse von v. 6 theilt ihn in 2 Hälften.

Die 1. Hälfte theilt sich von selbst in 2 siebenzeilige Str.

[1] Jahawâh, höre mein Gebet, o horch auf mein Flehen;
In deiner Treue erhöre mich, in deiner Gerechtigkeit.
[2] Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,
Denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.
[3] Denn es verfolgt der Feind meine Seele,
Malmt zu Boden mein Leben,
Lagert mich in schaurig Dunkel, wie auf immer Todte.

[4] Und es verschmachtet in mir mein Geist,
In meinem Innern erstarrt mein Herz.
[5] Ich gedenke vormaliger Tage,
Sinne nach über all dein Thun,
Dem Werke deiner Hände denk' ich nach.
[6] Ich breite meine Hände nach dir aus,
Meine Seele wie ein dürstend Land dir zu!

(Forte.)

---

[1]) So in dem von Tischendorf 1853 aus dem Orient mitgebrachten alten Psalter-Fragment, s. dessen *Monumenta. Nova Coll.* (1855—57) t. II p. 319, vgl. den griechischen und lateinischen Text dieses Ps. aus dem von Blanchini herausgegebenen *Psalterium Veronense* bei Tischendorf in seiner Ausg. der Septuaginta, *Prolegg.* (*ed.* II. 1856) p. LIX.

Zwei in Gott selbst gelegene Beweggründe der Erhörung spricht der D. für sich an: Gottes אמונה Wahrhaftigkeit, mit welcher er die Wahrheit seiner Verheissungen bewährt, also seine Verheissungstreue, und seine צדקה Gerechtigkeit nicht in recompensativ gesetzlichem, sondern rathschlussgemäss evangelischem Sinne d. i. den Ernst und die Strenge, womit er die von seiner heiligen Liebe aufgerichtete Heilsordnung sowohl gegen die dankbar Gehorsamen als gegen die schnöden Verächter aufrecht hält. In diese Heilsordnung eingegangen und innerhalb derselben Jehova als seinem Gotte und Herrn dienend ist der D. Jehova's Knecht. Und weil das durch diese Heilsordnung normirte Verhalten des Gottes des Heils oder seine צדקה ihrer Grundbethätigung nach darin besteht, dass er den sündigen Menschen, der keine der göttlichen Heiligkeit entsprechende Gerechtigkeit aufzuweisen hat, aber dieses Missverhältniss bussfertig erkennt und nach Ausgleichung desselben heilsbegierig sich sehnt, aus Gnaden rechtfertigt: so bittet der D., dass er auch mit ihm nicht ins Gericht gehe (בוא במשפט wie Iob 9, 32. 22, 4), dass er also Gnade für Recht über ihn ergehen lasse, denn, abgesehen davon, dass auch die Heiligkeit der guten Geister sich mit Gottes absoluter Heiligkeit nicht deckt und dass dieses Deficit noch ein ungleich grösseres bei dem geistleiblichen Menschen sein muss, welcher die Irdigkeit zur Basis seines Ursprungs hat, ist ja der Mensch nach 51, 7 in Sünde empfangen, so dass er sündig ist von da an, wo er zu leben beginnt, sein Leben ist unauflöslich mit Sünde verflochten, kein Lebendiger besitzt eine vor Gott gültige Gerechtigkeit (Iob 4, 17. 9, 2. 14, 3 f. 15, 14 u. ö.). Mit כי v. 3 begründet der D. seine Bitte um Erhörung und insbes. um Vergebung seiner Schuld. Er wird von Todfeinden verfolgt und befindet sich bereits nahe dem Tode, und zwar nicht ohne eigne Verschuldung, so dass also seine Rettung abhängt von Vergebung seiner Sünden und mit dieser zusammenfällt. „Es verfolgt der Feind meine Seele“ lautet wie 7, 6. חיה für חיים wie 78, 50 und häufig im B. Iob, bes. den Reden Elihu's. מחשכים ist wie 88, 7 die lichtlose unterirdische Todtenwelt. Die ganze letzte Strophenzeile findet sich wörtlich so Thren. 3, 6 wieder. Wenn das לדוד auch nicht von unmittelbar dav. Abkunft des Ps. zu gelten hätte, so wäre es doch wahrscheinlicher, dass die Worte bei Jeremia eine Reminiscenz aus dem Ps., als dass sie beim Psalmisten eine Reminiscenz aus den Kinoth sind. „Ewig-Todte“ sind solche, die nicht blos an den Rand des Grabes gekommen, sondern in das Innere des Hades hinabgesunken sind und also unwiederbringlich

dem עַם עוֹלָם Ez. 26, 20 angehören, die dem *fuimus* (so lange als der Lebensfürst die Macht des Hades noch nicht gebrochen hat) kein *erimus* hinzufügen können.

Infolge dieser auf seine Vernichtung abzielenden Befeindung fühlt der D. in sich seinen Geist und also sein innerstes Leben sich umfloren (Ausdruck wie 142, 4. 77, 4), in seinem Inwendigen geräth sein Herz in den Zustand der Verstörung (יִשְׁתּוֹמֵם ein dem 2. Th. des Jesaia und sonst der jüngeren Sprache eignes *Hithpo.*), so dass es fast zu schlagen aufhört. Er erinnert sich der vormaligen Tage, in denen Jehova offensichtlich mit ihm war; er überdenkt das ganze Heilswerk Gottes mit allen den Macht- und Gnadenthaten, in denen es sich bisher entfaltet hat, sinnt nach dem Thun seiner Hände d. i. der bisher so wundersam gestalteten Gesch. seiner selbst und seines Volkes. Es sind das Nachklänge aus 77, 4—7. 12 f., indess ist der Ps. nichts weniger als ein Cento, er ist aus Einem Gusse. Der Contrast, der sich dem Psalmisten bei dieser Vergleichung seiner Gegenwart mit der Vergangenheit herausstellt, reisst seine Wunden nur noch tiefer und macht seine Bitte um Hülfe um so dringlicher. Er breitet seine Hände aus nach Gott, wie der Säugling nach der Mutter sich ausstreckt, ihn auf- und seiner sich anzunehmen.[1] Wie ein verschmachtet Land ist seine Seele Ihm zugewandt, wobei man sich an 63, 2 erinnert. Dort aber vergleicht der von der Stätte der göttlichen Gegenwart verbannte D. den Zustand, in dem er sich befindet, mit einer lechzenden Sandsteppe; hier vergleicht er mit einer solchen seine Seele, die Person des Menschen ist ja eine Welt im Kleinen. Statt לְךָ sollte es לָךְ heissen, aber סֶלָה (Trg. לְעָלְמִין) ist in die Accentfolge aufgenommen.

Die 2. Hälfte des Ps. beginnt wieder mit einer siebenzeiligen, schliesst aber mit einer zehnzeiligen Str.

[7] Eilends erhör mich, Jahawâh, es sehnt sich mein Geist:
Verbirg nicht dein Antlitz vor mir,
Ich würde gleichen Hinabfahrenden zur Grube.
[8] Lass mich hören mit Morgenanbruch deine Gnade,
Denn in dich vertrau' ich.
Thu mir kund den Weg, den ich gehn soll,
Denn auf dich richt' ich meine Seele.

[9] Entreiss mich meinen Feinden, Jahawâh!
Dir anvertrau' ichs.
[10] Lehre mich vollführen deinen Willen,

[1] s. Hölemann, Bibelstudien I, 150 f.

Denn du bist mein Gott,
Dein guter Geist führe mich in ebenem Lande.
[11] **Ob deines Namens, Jahawâh, beleb mich wieder,**
Mögst in deiner Gerechtigkeit der Noth entheben meine Seele,
[12] **Und in deiner Gnade wegtilgen meine Feinde,**
Und wegräumen alle Dränger meiner Seele,
Denn ich bin dein Knecht.

In dieser 2. Hälfte erscheint der Ps. noch mehr als Reprodnktion älterer Psalmgedanken. Die Bitte: „eilends erhör mich, verhirg nicht dein Antlitz vor mir" lantet wie 69, 18. 27, 9 vgl. 102, 3. Der Ausdruck schmachtender Sehnsucht כָּלְתָה רוּחִי ist wie 84, 3. Und der Nachsatz: „sonst würde ich gleich werden znr Gruft Hinabfahrenden" stimmt wörtlich mit 28, 1 vgl. 88, 5. Bei „lass mich vernehmen in der Frühe deine Gnade" erinnert man sich der ähnlichen Bitte Mose's 90, 14., bei dem begründenden כִּי־בְךָ בָטָחְתִּי an 25, 2 n. ö. Mit der Bitte, dass mit nächstem Morgenanhrnch die Leidensnacht ein Ende hahen und Gottes hülfreiche Gnade sich ihm vernehmbar machen möge, verhindet sich die Bitte, dass Gott ihm den Weg zn wissen gehen möge, den er zn gehn hat, nm dem Verderben zn entgehen, in das man ihn verstricken möchte. Diese letztere Bitte hat ihr Vorbild an Ex. 33, 13 und im Psalter an 25, 4 vgl. 142, 4., ihre Begründung: denn zu dir hab' ich erhohen meine Seele, näml. in Heilshegier nnd Glauhenszuversicht, an 25, 1. 86, 4. Eigenthümlich aber nnd im Ansdruck heispiellos sind die Worte, welche der Bitte: rette mich von meinen Feinden (59, 2. 31, 16) angefügt werden: אֵלֶיךָ כִסִּתִי. Der Syr. (bei Dathe) lässt sie unübersetzt. LXX: *ὅτι πρὸς σὲ κατέφυγον* — viell. las dieser Uehers. כי אליך נסתי (vgl. נוּס עַל Jes. 10, 3), denn nicht חָסָה, sondern נוס wird anderwärts mit *καταφυγεῖν* wiedergegeben, sonst möchte man meinen, dass er כסיתי, wie Ahulwalid, im Sinne von חסיתי gefasst oder wie in einigen Codd. geradezn so gelesen hahe. Der Trg.: מֵימְרָךְ מַנֵּיתִי לְפָרִיק deinen Logos rechn' ich zum Erlöser (d. i. halte ihn dafür), als oh die hebr. Worte zu übers. seien: auf dich rechne oder zähl' ieh, כִסִּתִי=כַּסֹּתִי Ex. 12, 4. Man sieht hierans, welche Schwierigkeit diese Worte schon den ältesten Uebers. machten. Luther schliesst sich an LXX Vnlg. an: zu dir hab ich Zuflucht. Hier. aber, indem er übers.: *ad te protectus sum*, hat כִסִּתִי (כֻּסֵּיתִי) vocalisirt: der Ged.: hei dir bin ich gehorgen ist zusammenhangsgemäss nnd empfiehlt sich. Saadia dagegen (nnter den Nenern Mr. Ew. Hgst. u. A.[1]) meint, ohne Text-

[1]) Hitz. übers. 1835: zu dir halt' ich mich heimlich, erklärt aber zu Spr. 7, 20 (1858): auf dich sehe ich, indem כסה s. v. a. שׂכה sein soll.

änderung übers. zu dürfen: bei dir verberg' ich mich, indem כִּסָּה anch reflexiv „sich decken“ bed. könne; aber Stellen wie Gen. 38, 14. Dt. 22, 12. Jon. 3, 6 beweisen das nicht, denn כִּסָּה bed. da nichts Anderes als überdecken d. i. vors Gesicht nehmen oder über den Leib ziehen. Warum hätte der D., wenn er jenen Ged. ausdrücken wollte, nicht אליך כסיתי נפשי geschrieben? Ist der Text nnverstümmelt und ist er richtig vocalisirt, so ist kaum eine andere Dentung möglich als die von J. H. Mich. Rosenm. Ges. u. A. angeeignete Raschi's, A. E's, Kimchi's: dir hab' ichs heimlich anvertraut. Man hat eingewandt, dass ja die Noth des D. aller Welt offen lag, warum also im Geheimen? — Aber woher weiss man das, dass des D. Noth so offenkundig war? Und wenn sie es gewesen wäre, so ist es eben nicht die Noth selbst, sondern seine Herzensstellnng, was er, der Vereinsamte, nur in des besten Freundes Herz ansschüttet, denn אליך כסיתי ist *constr. praegnans* nnd will sagen: ich habe meine innere Noth vor Menschen zugedeckt (vgl. כִּסָּה מִן Gen. 18, 17) nnd sie dir offenbart, anvertrant, anheimgegeben, denn „ich habe sie dir hingedeckt d. i. hingebreitet“ (Köster) können die Worte nur mit beirrender Beiziehung der deutschen RA bed. Mitleid, Beistand, Rath der Menschen befriedigt ihn nicht; Jehova allein kann ihm in der äusserlich nnd innerlich gefährdendcn Lage, in welcher er sich befindet, zn erkennen geben was recht nnd heilsam ist nnd kann ihn den erkannten Gotteswillen (*τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον* Röm. 12, 2) ausführen lehren, und das ists um was er v. 10 Ihn bittet, dem er abgewandt von Menschen seine Sache vertraut hat; denn Jehova ist ja sein Gott, der ihn, den äusserlich und innerlich Angefochtenen, nicht in Irrsal lassen kann, möge denn sein guter Geist (רוּחֲךָ טוֹבָה für הַטּוֹבָה Neh. 9, 20 nach Ges. §. 111, 2b [1]) ihn leiten in ebenem Lande, denn, wie bei Jesaia 26, 7 im Aufblick zn Jehova gesagt wird, „der Pfad, den der Gerechte geht, ist Ebenheit; eben bahnest du das Geleis Gerechter,“ gleichsam mit der Setzwage, so dass es eben wird und sicheren nnaufgehaltenen Schrittes zum ersehnten Ansgang führt. אֶרֶץ מִישׁוֹר ist Land ohne Abgründe und Anstösse, oder des-

---

[1]) Eig. dein Geist, ein guter, so dass טוֹבָה adjektivische Apposition ist, wie man auch sagen kann רוּחַ הַטּוֹבָה Geist, der gute, obgleich solche Unregelmässigkeiten auch nachlässiger Sprachgebrauch sein können, wie arab. مسجد الجامع die Haupt-Moschee, was manche Grammatiker als Annexionsverhältniss, andere als Ellipse (indem sie dazwischen المكان ergänzen) ansehen, aber beides sind künstelnde Aushülfen.

sen Weg einschlagend man sie vermeidet, wie Jes. 26, 10 אֶרֶץ נְכֹחוֹת von Land, in welchem alles recht zusteht und redlich hergeht. Auch hier begegnen uns überall Erinnerungen an bereits gelesene Ps., vgl. zu לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ 40, 9., zu כִּי־אַתָּה אֱלוֹהָי 40, 6 u. ö., zu רוּחֲךָ טוֹבָה 51, 14., zu אֶרֶץ מִישׁוֹר und der ganzen Bitte 27, 11 vgl. 5, 9. 31, 4. Und in solchen schon bekannten Psalmengedanken wickelt sich der Ps. auch weiter ab: Um deines Namens willen, Jehova (25, 11) belebe nen mich (71, 20 u. ö.), kraft deiner Gerechtigkeit wolle herausführen aus Bedrängniss meine Seele (142, 8. 25, 17 u. ö.), nnd kraft deiner Gnade wegtilgen meine Feinde (54, 7). Wie sonst Gnade nnd Wahrheit, sind hier Gnade nnd Gerechtigkeit gepaart, und zwar so dass die Gnade nicht bei תּוֹצִיא nnd die Gerechtigkeit nicht bei תַּצְמִית genannt wird, wie man erwarten könnte, sondern nmgekehrt, denn צְדָקָה ist das der Heilsordnnng des göttlichen Liebesrathschlusses gemässe Verhalten, welches auf Erlösung abzielt, und חֶסֶד das dem sündigen, aber heilsverlänglichen Menschen zngeneigte herablassende Verhalten der heiligen Liebe, welches zu seiner Seite den Feuereifer קִנְאָה gegen die Verächter dieser Liebe nnd gegen die Feinde der ihr Ergebnen hat. Darum begründet der D. die Bitte nm Vertilgnng seiner Feinde und die Wegräumung (הֶאֱבִיד, sonst אִבֵּד) der Dränger seiner Seele (sonst schlechtweg צֹרְרַי) mit den Worten: denn ich bin dein Knecht. Es ist unmöglich, dass diejenigen Jehova lieben und von ihm geliebt werden, welche den Knecht Jehova's hassen nnd verfolgen. Sie hindern den Fortgang des Werkes Jehova's. Darum wünscht der D. ihre Beseitigung, näml. wenn sie sich nicht bekehren. Das ist nach 7, 13 die stille Voranssetzung. Aber die beiden Testamente unterscheiden sich eben darin, dass im N. T. nach dem Vorbilde des gekreuzigten Knechtes Jehova's die Bitte für die Feinde, näml. für ihre Bekehrung nnd Begnadigung, im A. T. aber der Eliaseifer überwiegt, der sich gegen sie in der Voraussetznng ihrer Unverbesserlichkeit richtet.

PSALM CXLIV.

Noch sicherer lässt sich von diesem Ps. sagen, dass es ein Davidsps., kein davidischer ist, obwohl Hgst. und Keil die nnmittelbar dav. Abkunft entschieden vertheidigen. Aber das לדוד verpflichtet dazu nicht. Ein König nnd zwar David ist wirklich der im Ps. Redende. Er und kein Anderer nennt sich hier, wie im Schlusswort des vorhergehenden Ps., Jehova's Knecht. Früher meint' ich, er sei von

einem späteren König aus dem Hause David, der wie Hiskia sich in Psalmendichtung versuchte; ich bin aber jetzt überzengt, dass er sich in einem Geschichtswerke vorfand, und da in so freier Weise, wie das Psalmen-Mosaik 1 Chr. c. 16 Davids Stimmung in einer bestimmten Lage aussprechen sollte. Welches diese Lage war, wird sich nns viell. aus der Auslegung ergeben. Der Ps. zerlegt sich in einzelne Stücke, welche fast den Eindruck des Fragmentarischen machen.

[1] Gebenedeiet sei Jahawâh mein Fels,
Der anweist meine Hände zum Kampfe,
Meine Finger zum Kriege.
[2] Meine Gnade und meine Veste,
Meine Burg und mein Befreier mir,
Mein Schild und in dem ich geborgen,
Der niederzwingt mein Volk unter mich.

In der Kraft dieses *Benedictus* erfocht der Sage nach Chlodwig den Sieg über den Gothenkönig Alarich. Der gewaltige Ps. verliert nichts von seinem geistlichen Werthe, wenn wir einränmen müssen, dass diese ganze erste Gruppe dem grossen Siegesdanklied Davids Ps. 18 nachgebildet ist. Daher die Benennung Jehova's: mein Fels 18, 3. 47., daher die Hänfung anderer Benennnngen in 2[a], wo man bei Vergleichung von 18, 3 noch dentlich sieht, wie das etwas sonderbare „mein Befreier mir“ (מְפַלְטִי wegen des hinzngetretenen לִי wie 2 S. 22, 2 ohne Dagesch des Lamed, sonst immer מְפַלְּטִי[1]) entstanden ist. Die Benennnng Jehova's mit חַסְדִּי ist eine kühne Abbreviatur des davidischen אֱלֹהֵי חַסְדִּי 59, 11. 18, wie auch Jon. 2, 9 der Gott, den die Abgöttischen verlassen, חַסְדָּם heisst als der dess Walten eitel Gnade ist und der anch ihr חסד werden möchte. Statt מִלְחָמָה sagen anch schon die david. Ps. poetisch קְרָב 55, 22 vgl. 78, 9 asaph. „Der meine Hände lehrt znm Kriege“ lesen wir schon 18, 35., woher es dieser spätere D. entnommen. Und auch die letzten Worte der Gruppe: „der niederzwingt ..“ sind nach 18, 48., wo unterjochen mit הִדְבִּיר (vgl. 47, 4 korah.) ansgedrückt ist. Unser D. sagt dafür רָדַד, welches in dieser Bed. mit רָדָה wechselt, vgl. Jes. 45, 1. 41, 2. In Ps. 18, 48 liest man aber עַמִּים nnd schon die Masora zählt Ps. 144, 2 neben 2 S. 22, 44. Thren. 3, 14 als die drei Stellen auf, in denen עמי geschrieben ist, während man עמים erwartet (ג׳ דסבירין עמים), wie Trg. Syr. Hier. (jedoch nicht LXX)

[1]) s. Luzzatto, *Grammatica della Lingua Ebraica* §. 417.

auch übers.[1] Denn wie kann ein König Israels von seinem Volke sagen, dass Gott es nnter ihn niederzwinge! Das isr. Königthnm, zumal Jnda's, war nie ein despotisches. Andererseits ist es misslich anzunehmen, עַמִּי sei apokopirter Plur. für עַמִּים, obgleich wir nns bei מִנִּי 45, 9 (vgl. zu 22, 17) zur Annahme einer solchen Apokope verstanden haben; an nnserer Stelle aber ist diese Pluralform ihrer Zweidentigkeit halber ganz unannehmbar. Man wird also doch mit dem starken Ausdruck sich irgendwie befrennden müssen, ohne mit Hgst. bei עמי vorzugsweise an die dienstbaren Heidenvölker zu denken, womit nichts gedient ist, vielmehr durch die Znsammenfassung dieser mit Israel in die gemeinsame Benennung עמי an die Stelle des Bedenklichen etwas noch Bedenklicheres gesetzt wird. Wie wenn es Worte Davids des Gesalbten, aber noch nicht zum Throne Gelangten wären? Das „Niederzwingen“ braucht ja nicht von despotischer Gewalt, es kann auch von gottverliehener Macht, von niederwältigender Autorität gemeint sein. Es spricht sich in den Worten die Hoffnung Davids aus, dass Jehova ihm Thaten des Sieges verleihen wird, welche Israel nöthigen, sich ihm, sei es willig oder widerwillig, zu unterwerfen. Es folgt nnn wie ein anderes Liedfragment. Wie sie zusammenhängen, lässt sich hier noch nicht sagen.

[3] Jahawâh, was ist der Mensch, dass du ihn erkennest,
Des Sterblichen Kind, dass du ihn beachtest!
[4] Ein Mensch, dem Hauche gleicht er,
Seine Tage ein hinschwindender Schatte.

Offenbar ist v. 3 eine Variation auf 8, 5.; die Vv. sind gewechselt: יָדַע in dem prägnanten Sinne liebenden Eingehens des Erkennenden in das Erkannte und innigen Zusammenschlusses beider; חָשַׁב eig. berechnen, hier sorgsame Rücksicht nehmen, *rationem habere.* Statt כִּי mit folg. Fut. stehen hier consecutive Futt.: was ist der Mensch, dass du infolge dessen u. s. w., um den Contrast zwischen Grund und Folge (der Nichtigkeit des Menschen und der Liebe Gottes) anzudeuten. Ebenso secundär ist v. 4. Er ist wie Miniatüre von 39, 6 f. 11 vgl. 62, 10.; das Bild vom Schatten ist gleichfalls davidisch, wie uns 109, 23 gezeigt hat. Noch abgerissener, als die zweite Grnppe an die erste, schliesst sich nun die dritte an die zweite.

[5] Jahawâh, neige deine Himmel herabzufahren,
Rühr' an die Berge, dass sie rauchen.

---

[1]) Raschi kennt eine sonst unbekannte alte Masora-Bemerkung: תחתיו קרי, aber dieses Keri ist erdichtet und unnütz.

[5] **Blitze Blitzstrahlen, jene zu zerstreuen;**
Entsende deine Pfeile, sie zu verstören.
[7] **Sende deine Hände aus der Höhe,**
Entreiss mich und rette mich aus grossen Wassern:
Aus der Macht der Söhne der Fremde,
[8] **Deren Mund Eitles redet**
Und deren Rechte eine Lügen-Rechte.

Hier ist wieder Alles aus Ps. 18 und nach diesem zu verstehen. Man sieht aus 18, 10., dass וְתֵרֵד 5ª nicht vom Himmel, sondern von Jehova gemeint ist. Desgleichen aus 18, 15., dass das Suff. *em* v. 6 beidemal auf die Feinde geht, nicht auf Pfeile und Blitze. Die Feinde heissen Söhne der Fremde d. i. Barbaren, wie 18, 45 f. Dass Jehova seine Hand aus der Himmelshöhe streckt und David aus grossen Wassern herausreisst, ist wörtlich aus 18, 17.; dort steht das Bild der grossen Wasser ohne Deutung, hier hat es der D. selbst glossirt. Zu 8ª vgl. man 12, 3. 41, 7.; das Wortpaar „Lügen-Rechte" ist wie 109, 2. Aber unser D., obgleich so sehr Nachahmer, hat doch auch sein Eigenthümliches. Das V. בָּרַק blitzen und das V. פָּצָה in der aramäisch-arabischen Bed. herausreissen, welches bei David immer nur aufreissen (das Maul) bed. 22, 14. 66, 14., sind ihm im A. T. ausschliesslich eigen. Das herrliche Bild: „er tastet die Berge an und sie rauchen" ist seine Erfindung, denn 104, 32 anon. ist es unserem Ps. entlehnt. Es ist von dem bei der Gesetzgebung rauchenden Sinai entnommen Ex. 19, 18. 20, 15. Und die Berge sind hier wie 68, 17 (vgl. 76, 5 asaph.) Bild der feindlichen Weltmächte. Gott braucht diese nur wie mit der äussersten Fingerspitze anzurühren, so kündigt sich das innere Feuer, welches sie verzehren wird, auch schon in dem Qualme an, der von ihnen emporsteigt. Wie die nun folg. Gruppe sich anschliesst, ist klar: auf die Bitte um Sieg folgt das Dankgelübde für den geschenkten.

[9] **Elohim, ein neues Lied will ich dir singen,**
Auf zehnsaitiger Nabla dir spielen,
[10] **Der Heil verleiht den Königen,**
Der entreisst David seinen Knecht bösem Schwerte.

Abgesehen von Ps. 108, der aus zwei altdav. Elohimps. zusammengefügt ist, ist das אלהים v. 9 dieser Gruppe das alleinige in den zwei letzten Psalmbb. — also offenbar ein schwacher Ansatz, auch die altdavidisch-elohimische Weise zu reproduciren. Das neue Lied und die zehnsaitige Nabla sind aus Stellen wie 33, 3. 40, 4 vgl. 92, 4. Und dass David sich im eignen Liede nennt, geschieht in Nach-

ahmung von 18, 51. Es folgt nnn in kehrversartiger Wiederholnng von v. 8 wieder Bitte mit sonderbarem weiterem Verlaufe.

[11] Entreiss und rette mich von der Macht der Söhne der Fremde,
Deren Mund Eitles redet,
Deren Rechte eine Lügen-Rechte:
[12] Weil unsere Söhne wie hochgezogene Pflanzen in ihrer Jugendfrische,
Unsere Töchter wie ausgehanene Ecksäulen nach Palastriss;
[13] Unsere Speicher voll, dargebend Art zu Art;
Unsere Schafe vertausendfachend, gemyriadet auf unseren Fluren;
[14] Unsere Rinder mastig ohne Bench' und ohne Einbnss,
Und kein Klaggeschrei auf unseren Strassen.
[15] Heil dem Volke, dems also geht,
Heil dem Volke, dess Gott Jahawâh ist!

Wie der D. das die ganze Schildernng des Volkswohlstandes eröffnende אֲשֶׁר v. 12 gefasst hat, ist schwer zu sagen. De W. Hgst. n. A. übers. wie Hier.: auf dass unsere Söhne seien, לְמַעַן אֲשֶׁר = אֲשֶׁר, Mr. relativisch, aber auch wnnschweise: *nos, quorum filii sint* — aber beides nnpassend dazu, dass lauter Nominalsätze folgen. Hitz. lässt אשׁר nnübersetzt; Vaih. (in Reuters Repert. 1859, 4 S. 62) fasst es versichernd (indem er für diese vermeintliche Bed. 1 S. 15, 2. 2 S. 1, 4. 2, 4. Jes. 8, 20 anführt); Ew. hält es für eine Klammer, mittelst welcher der D. das anderswoher entlehnte Gemälde des glückseligen Standes Israels anfüge, und übers.: Wir deren Söhne sind .. Meiner Ansicht nach ist nur zweierlei möglich: entweder schliesst sich dieses אשׁר eng an den Beziehungssatz 11[b] in der Bed. *eo quod*, so dass Neid als Beweggrund der übrigens nrsachlosen (שָׁוְא) lügnerisch treubrüchigen Erhebung (יְמִין שָׁקֶר) der Nachbarvölker gegen Israel bez. wird, oder man hat den allerdings sehr nnbequemen aus v. 7. 8 wiederholten v. 11 zu streichen und zu verbinden: lobsingen will ich dir, dem Siegverleihenden, dieweil oder darob dass .., denn die Aushülfe Saadia's, welcher das „lobsingen will ich" ans v. 9 ergänzen will (اسبح على ما = אשׁר), ist zn gewaltsam. Die LXX übers. *ὧν οἱ υἱοὶ* (אשׁר בניהם), so dass der irdische Wohlstand der Feinde geschildert und v. 15 diesem der geistliche Besitz Israels entgegengesetzt wird. Wider den Wortlaut nnd wegen der sich geflissentlich ergehenden Schilderung unwahrscheinlich. In v. 12—14 redet der D. ohne alte Mnster seine eigne Sprache nnd verräth auch da sein jüngeres Zeitalter. מְזָוֵינוּ unsere Speicher, von einem Sing. מָזָו oder nach Ew. Olsh. מָזוּ, jedenfalls verkürzt ans מָזְוָה, ist *ἁπ. λεγ.*; die ältere Sprache hat dafür die Wörter אָסָם, אוֹצָר, מַמְגוּרָה. Ebenso ist זַן *genus* ein jüngeres Wort (s. 2 Chr. 16, 14., wo וּזְנִים *et varia*

quidem, syr. *z^enonoje*, oder geradezu Specereien von *species* bed.), die ältere Sprache hat dafür מִין. Statt אַלּוּפִים Rinder, welches in der älteren Sprache Fürsten bed., sagt diese אֲלָפִים 8, 8. Dem jüngeren Zeitalter entspricht die *plena scriptio* צֹאונֵנוּ, in welcher das ו sogar ungenau ist, ihm entspricht שֶׁ = אשר v. 15., vgl. dagegen 33,12. Auch מְסֻבָּלִים in der Bed. fleischbelastet d. i. fettwanstig, feist findet sich sonst nicht. Wir erkl. nicht: belastet = trächtig (syn. מְעֻבָּר Iob 21, 10), denn das Masc. (obwohl אלוּף als *n. epicoen.* gebraucht sein könnte) empfiehlt diese Deutung wenigstens nicht, eher liesse sich erklären: beladen, sei es reichbeladen (mit gesegnetem Ernteertrage) oder schwerbeladen (d. i. tragfähig für schwere Lasten, wie Trg.), keinesfalls aber ist mit Mr. Köster v. Lg. Fürst: unsere Fürsten sind aufgerichtet (nach Esr. 6, 3) zu übers., denn nach der Erwähnung des Hürdenviehs erwartet man die der Rinder, nicht der Fürsten, und mit סָבַל tragen verbindet sich nur *connotative* die Bed. aufheben, wie mit נָשָׂא aufheben die Bed. tragen, geradezu *erigere* bed. סבל nirgends. Das Sicherste ist, hier der LXX zu folgen, welche παχεῖς (*pingues*) nicht aufs Gerathewohl, sondern nach bekanntem Sprachgebrauch zu übers. scheint. Das Eigenthümliche der Schilderung ist mit Obigem noch nicht erschöpft. זָוִית sonst Ecke bed. hier die Ecksäule, wie das arab. *rukn* beide Bed. vereinigt. Die zierlichen schlanken Töchter werden mit geschmackvoll ausgehauenen Karyatiden verglichen — nicht, wie Hgst. mit Lth. übers., mit ausgehauenen Erkern, denn 1) ists ganz unnachweisbar, dass זוית Erker bed. könne; 2) eignet sich die aufstehende Säule besser zur Vergleichung als der schwebende Erker. Dieser passt eher zu der Auslegung der Alten, welche hier in falscher Spiritualisirung des A. T. die Schilderung eines weltlichen, ungeistlich irdischen Wohlstandes fanden, weshalb Büchner in seiner Concordanz hier das „galante und weltförmige Frauenzimmer“ abgebildet findet. Frei gebildet ist הֶאֱלִיף gleichsam *millificare* zu Tausenden hervorbringen und מְרֻבָּב (*denom.* von רְבָבָה) *in myriades auctus*, zu Zehntausenden vervielfältigt. Der landwirthschaftliche Sinn der Ausdrücke פֶּרֶץ und יוֹצֵאת lässt sich nicht mehr genau bestimmen. Indess ist mit jenem, welches in kriegerischem Sinne die Niederlage *clades* bed. z. B. Richt. 21, 15., viell. die Viehseuche, Viehstaupe gemeint, und יוצאת könnte Name eines Stücks Vieh sein, welches durch irgend welches Unglück aus der Zahl der Heerde ausgeht d. i. ausfällt, so dass eine Lücke entsteht. Symm. übers. οὐκ ἔστι διακοπὴ οὔτε ἐκφορά (Hinaustragen eines Todten), Ew.: kein Einbruch und kein Geraubtes, wir nehmen יצא in

dem allgemeinen Sinne: abhanden kommen, vgl. übrigens Iob 5, 24: „musterst du dein Hauswesen, so wirst du nicht irre gehen“ d. i. alles an der Stelle finden wo du es suchest, ohne etwas zu vermissen. Im Sinne des D. mag das Glücksgemälde von אין פרץ an sich verallgemeinern, so aber dass es doch auch und zunächst vom Viehstande gilt. Die Partikelverbindung שֶׁכָּכָה findet sich auch Hohesl. 5, 9., ist also an sich kein Zeichen einer späten Zeit, wohl aber neben so vielem Andern. Und sonderbar ists, dass der D. sich nicht gescheut hat, dieses ש mit dem Tetragrammaton zu Einem Worte zu verschmelzen. Das Dagesch im Jod (vgl. 123, 2) ist nur wegen des selbstverständlichen Keri שֶׁאֲדֹנָי ausgefallen, vgl. מֵיְהוָה = מֵאֲדֹנָי Gen. 18, 14. Luther fasst 15ᵃ und 15ᵇ als Gegensätze: Wol dem Volk, dem es also gehet, Aber wol dem Volk, des der HERR ein Gott ist. Das ist nicht ganz richtig. Es werden nicht zeitlicher und geistlicher Besitz einander entgegengesetzt, jedoch eine Ueberbietung der ersten Aussage durch die zweite findet allerdings Statt. Denn den Gott, von dem aller Segen kommt, sein nennen zu dürfen ist noch unendlich mehr als die reichste Fülle dinglichen Segens besitzen. Der Gipfel des Glückes Israels besteht darin, dass es durch Gnadenwahl das Volk Jehova's ist 33, 12.

Der Beweis, dass Ps. 144 ein dem David in den Mund gelegtes Lied nach älteren Mustern ist, so jedoch dass das jüngere Zeitalter des D. sich deutlich kundgibt, ist nun vollständig geführt. Wir vergegenwärtigen uns nun noch am Schlusse den Gedankengang des Ps. Gepriesen sei Jehova, der mich kämpfen und siegen lehrt v. 1—2., mich den ohnmächtigen Sterblichen, stark nur in Ihm v. 3—4. Möge denn Jehova Sieg verleihen auch diesmal über die prahlerischen lügnerischen Feinde v. 5—8, so will ich ihm neue Danklieder singen, dem Siegverleihenden v. 9—10. Möge er mich retten aus der Hand der Barbaren, die uns um unsern Wohlstand beneiden, der eine Folge dessen ist, dass wir Jehova zum Gott haben v. 11—15. Ueberblicke ich diesen Gedankengang, so dünkt mich der überschriftliche Zusatz der LXX (jedoch wie Origenes bemerkt nur *ἐν ἐνίοις τῶν ἀντιγράφων*) *πρὸς τὸν Γολιάδ* und des Targumisten Beziehung der חֶרֶב רָעָה v. 10 auf das Schwert Goliaths (nach dem Vorgange des Midrasch) gar nicht unwahrsch. Man lese 1 S. 17, 47. Aus diesem Ausspruche Davids ist der ganze Ps. erwachsen. In einem alten Geschichtswerke, wie deren mehrere unseren Bb. Samuel als noch erkennbare Quellen unterliegen, sollte er die Gefühle ausdrücken, mit welchen David in den Zweikampf mit Goliath ging und den Sieg

Israels über die Philister entschied. Er war damals scbon von Samnel gesalbt, wie beide im ersten B. Samnel ineinandergearbeitete Berichte voranssetzen, s. 1 S. 16, 13. 10, 1. Und dieser Sieg war für ibn ein Riesenschritt zum Tbrone.

PSALM CXLV.

Mit Ps. 144 lenkt die Psalmensammlung doxologisch zum Scblusse. Anf diesen in Beracha-Form (ברוך ה׳) beginnenden Ps. folgt ein anderer, in welchem *benedicam* (v. 1. 2) und *benedicat* (v. 21) ein Stichwort ist. Es ist der einzige Ps., der den Titel תְּהִלָּה führt, dessen Plnral תְּהִלִּים znm Gesammtnamen der Psalmen geworden ist. Die LXX übers. *αἴνεσις*, Aq. aber *ὕμνησις* nnd Symm. *ὕμνος*, wie der Midrasch zum Hohenliede תהלים durch הימנון *ὕμνοι* erklärt. Im Talmnd wird er *Berachoth* 4ᵇ dnrch den Ansspruch ausgezeichnet: „Jeder der die תהלה לדוד täglich dreimal hersagt, kann dcssen gewiss sein, dass er ein Kind der künftigen Welt ist (בן העולם הבא).“ Und warum? Nicht blos weil dieser Ps. alpbabetisch ist (denn das ist ja auch Ps. 119 und zwar achtfacb) nnd nicbt blos weil er die göttliche Versorgung aller Creaturen preist (denn das thnt aucb das grosse Hallel Ps. 136, 25), sondern weil er beide hervorstechende Eigenschaften in sich vereinigt (משום דאית ביה תרתי). In der Tbat ist 145, 16 ein Lobpreis der alles Lebendige umfassenden Güte Gottes, womit nur 136, 25, nicht 111, 5 sich vergleichen lässt. *Valde sententiosus hic Psalmus est*, sagt Bakius — findet sich nicbt darin nnser liebes *Benedicite* und *Oculi omnium*, welches die Kinder vor dem Tisch recitiren? Helffe Gott, dass wirs stets mit herzlicber Andacht und im rechten Glanben beten.

Der Ps. enthält, Ps. 9 u. 10 als Einen gerechnet, acht alphabetische Ps. (9 f. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145); unser Ps. 145 ist der fünfte der לדוד überschriebenen (9 f. 25. 34. 37. 145). Unter den Vätern bemerkt Theodoret ausdrücklicb seine alphab. Form: *κατὰ στοιχεῖον καὶ οὗτος ὁ ὕμνος σύγκειται.* Er ist distichisch, jede erste Zeile des Distichs hat den Ordnungsbnchstaben, es fehlt aber das Disticb נ. Und warum? Der Talmud (*Berachoth* a. a. O.) meint, weil mit נ das verhängnissvolle נָפְלָה (Am. 5, 2) anbebe, welches David, gleich mit סומך ה״לכל־הנפלים fortfahrend, überspringe. Diese Grundangabe gefällt fast nocb besser als Hengstenbergs, welcher behauptet, der D. habe es anf 3 siebenversige Stropben oder, wie wir sagen würden, auf 3 × 7 Distiche abgesehen, denn obwohl der Ps. in drei

Sinngruppen zerfällt, so bestätigt sich doch nicht, dass gerade je 7 Distiche ein enges zusammengehöriges Ganzes bilden. Es hat wirklich den Anschein, dass dem D. beim נ das zu diesem Hymnus nicht passende נפל in den Sinn kam und dass er dieses, ohne ein Distich damit anzuheben, in die ס-Strophe verflochten hat. Dagegen halten Ew. Vaih. Sommer wie Grotius dafür, dass der Ps. eine נ-Str. urspr. enthalten habe. Die LXX hat sie ergänzt oder vielmehr eine Handschrift (wie die Dubliner Handschr. *Cod. Kennicot* 142) vor sich gehabt, in welcher sie ergänzt war: *Πιστὸς* (נאמן wie 111, 7) *κύριος ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*, gleichlautend mit v. 17., nur mit Abänderung von zwei Worten dieses Distichs, mit Recht verschmäht von Aq. Theod. Hier. (in seiner Uebers. nach dem Grundtext).[1]

[1] א Anrühmen dich, mein Gott o König, will ich
Und benedeien deinen Namen immer und ewiglich.
[2] ב Benedeien will ich dich alltäglich
Und verherrlichen deinen Namen immer und ewiglich.
[3] ג Gross ist Jahawâh und preiswürdig sehr,
Und seine Grösse ist nicht zu ergründen.
[4] ד Deine Werke rühmt ein Menschenalter dem andern
Und deine Siegesthaten verkündigen sie.
[5] ה Herrlicher! deiner hehren Würde
Und deinen Wunderbegebnissen will ich nachsinnen.
[6] ו Und deine gewaltigen Schauerthaten sagt man,
Und deine Grossthaten, erzählen will ich sie.
[7] ז Sprudelgleich gedenkt man deiner reichen Güte
Und deine Gerechtigkeit bejubelt man.
[8] ח Huld- und erbarmungsvoll ist Jahawâh,
Langmüthig und gross von Gnade.
[9] ט Traulich ist Jahawâh gegen Alle,
Und sein Erbarmen gilt allen seinen Werken.
[10] י Jahawâh, es danken dir all deine Werke
Und deine Frommen benedeien dich,
[11] כ Künden deines Reiches Würde
Und bekennen deine Siegeskraft,
[12] ל Laut einzuprägen den Menschen deine Siegsthaten
Und die Würde deines hehren Reichs.
[13] מ Machtvoll allewig besteht dein Reich
Und deine Herrschaft in all und jedem Zeitlauf.
[14] ס Stützer ist Jahawâh allen Niederfallenden,
Und Aufhelfer allen Niedergekrümmten.

[1]) Nur Stuhlmann hat es vor uns versucht diesen Ps. mit gleichen Anfangsbuchstaben zu übers.

[15] ע **Erwartend sehen auf dich Aller Augen**
Und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,
[16] פ **Faltest auseinander deine Fülle**
Und sättigst alles Lebendige mit Wohlgefallen.
[17] צ **Zeigt doch gerecht sich Jahawâh in allen seinen Wegen**
Und liebreich in allen seinen Werken.
[18] ק **Kommt doch herzu Jahawâh allen ihn Anrufenden,**
Allen die ihn anrufen in Wahrheit,
[19] ר **Richtet aus seiner Fürchtigen Wohlgefallen,**
Und ihren Hülfschrei hört er und rettet sie.
[20] ש **Schirmherr aller ihn Liebenden ist Jahawâh,**
Und die Frevler alle tilgt er.
[21] ת **Thue denn kund mein Mund das Lob Jahawâh's**
Und es benedeie alles Fleisch seinen heilgen Namen immer und ewiglich!

Es sind bekannte dav. Psalmenklänge, in denen dieser alphabetische Hymnus anhebt; man erinnert sich an 30, 2 und das gleichfalls alphabetische Lob- und Danklied 34, 2. Die *plena scriptio* אֱלוֹהַי 143, 10 wiederholt sich hier. Gott heisst הַמֶּלֶךְ wie 20, 10. 98, 6. Die gegen das sonst übliche מַלְכִּי וֵאלֹהָי 5, 3. 84, 4 hartklingende Anrede אֱלֹהַי הַמֶּלֶךְ nennt Gott absichtlich mit beziehungsloser Allgemeinheit, also in absolutester Weise den König. Ist der D. selbst ein König, so hat diese Benennung Gottes einen um so näheren Anlass und um so beziehungsvollere Bed. Aber auch im Munde jedes Andern ist sie bedeutsam. Wer Gott so nennt, erkennt huldigend und sich selbst verpflichtend sein Hoheitsrecht an, und eben diese bekenntnissweise vollzogene Erhöhung des an sich schlechthin Hohen heisst hier רוֹמֵם. Wie kann aber der sterbliche D. den Vorsatz aussprechen, Gottes Namen ewig zu preisen? Hgst. antwortet: er thut es als Repräsentant seines Stammes, aber diese trostlose mehr thierische als menschliche Gattungs-Unsterblichkeit passt schlecht zum Gebete, welches die persönlichste aller menschlichen Bethätigungen ist. Calvin: *etiamsi plura secula victurus esset,* aber dann wäre das לְעוֹלָם וָעֶד ein maassloser Ausdruck, den zwar des D. Gefühl, aber nicht sein Verstand verantworten könnte. Alte christliche wie jüd. Ausll.: *tam in hoc quam in futuro seculo*, aber von einem jenseitigen Leben haben die Psalmisten noch keine Kunde und Kenntniss, nur von einem Hades, der eben deshalb so schrecklich ist, weil da der Lobpreis Gottes ein Ende hat. Nichtsdestoweniger ist die Aussage des D. so endlos gemeint, als sie lautet. Indem er Lobpreis Gottes als sein innerstes Bedürfniss bezeichnen kann, hat er volles Recht, über dieser Hingabe an den unsterblichen ewiglebendigen König seiner eignen Sterblichkeit zu vergessen; anbetungsvoll haftend an dem

Ewigen mnss er sich selbst als ewig erscheinen, nnd wenn es einen thatsächlichen Beweis für ein Leben nach dem Tode gibt, so ist es eben dieser von Gott selbst gewirkte Drang der Seele nach dem ihr den edelsten Genuss gewährenden Lobpreis des Gottes ihres Ursprungs. Die Vorstellung von dem stummen Hades, welche anderwärts wie 6, 6 sich aufdrängt, wo das Bewnsstsein des D. dnrch die Sünde getrübt ist, ist hier ganz nnd gar verdrängt, wo das Bewusstsein des D. der ungetrübte Spiegel der göttlichen Herrlichkeit ist. [1] Darum lässt v. **2** anch gar nicht die Möglichkeit einer Unterbrechnng des Lobpreises zu: der D. will täglich (68, 20) Gott benedeien, mögen es Tage des Glücks oder der Trübsal sein, will unnnterbrochen in alle Ewigkeit seinen Namen verherrlichen (אֲהַלְלָה wie 69, 31). Einen würdigeren und unerschöpflicheren Gegenstand des Lobes gibt es nicht (v. **3**): Jehova ist gross und מְהֻלָּל (wie 18, 4) verherrlicht oder verherrlichenswerth (Ges. §. 134, 1) im höchsten Grade, und seiner גְּדֻלָּה (vgl. 1 Chr. 29, 11., wo dieses Attribut Gottes allen andern vorausgeht) ist keine Erforschnng d. h. sie ist so abgründlich tief, dass kein Forschen ihren Grund erreicht (Iob 11, 7 f.). Er hat sich aber geoffenbart und offenbart sich fort und fort, so dass wie v. **4** sagt, ein Menschenalter auf das andere den anwachsenden Ruhm der Werke fortpflanzt, die er hinausgeführt hat (עָשׂה), nnd die Menschen zu erzählen wissen allerlei Erweisungen seiner allesübermögenden und sich dienstbar machenden Siegeskraft (גְּבוּרֹת wie 20, 7 u. ö.). Diese geschichtlich offenbar gewordene und überlieferte göttliche Doxa und die Thatsachen der göttlichen Wunder will der D. andächtig betrachten; über הֲדַר כְּבוֹד הוֹדֶךָ s. zn 8, 6 (I S. 65), über דִּבְרֵי zu 105, 27 (oben S. 99). Er sagt nicht גַּם אֲנִי, man darf das anch nicht in der Erklärnng einflicken weder hier v. **5** noch v. **6**, wo dieselbe Gedankenfolge sich in kürzerer Fassung wiederholt. Der Hauptton liegt auf den Objektsbegriffen. Die Gewaltigkeit (עֱזוּז wie 78, 4 und Jes. 42, 25., wo es Gewaltsamkeit bed.) seiner Schreckensthaten geht von Mund zu Mund (אָמַר mit substant. Obj. wie 40, 11 anssagen) und seine Grossthaten (גְּדֻלּוֹת *magnalia*, wie 1 Chr. 17, 19. 21), nach dem Keri (welches durch das Suff. von אֲסַפְּרֶנָּה nicht gefordert wird, vgl. 2 S. 22, 22. 2 K. 3, 3. 10, 26 n. ö.): seine Grösse, will er, der D., zum Stoffe seines Erzählens machen. Es ist aber nicht allein die furchteinflössende Hoheit Gottes, welche in der Geschichte sich offenbart, sondern anch das Grosse (רַב nach Ges. §. 112

[1]) Hilarius zu v. 21: *In aeternum benedicens Aeterno illi necesse est maneat coaeternus.*

Anm. 1 falsch Adj., vielmehr Subst. wie Jes. 63, 7 vgl. Adjekt. 31, 20) d. i. die Grösse und Fülle, mit Einem Worte: der Ueberschwang seiner Güte und seiner Gerechtigkeit d. i. sein nnverbrüchlich rathschluss- und heilsordnungsmässiges Verhalten. Das Gedächtniss der überschwenglichen Güte Gottes ist der Gegenstand allgemeiucn überquellenden Bekenntnisses und die Gerechtigkeit Gottes Gegenstand allgemeineu Jubcls (רַנֵּן mit dem Acc. wie 51, 16. 59, 17). Diese sieben Distichen v. 1—7 bilden ein Theilganzes, aber keine Strophe, sondern eine Sinngruppe. Sie ist wortreich und tautologisch; der D., nach Ausdrücken ringend, die des Angebeteten würdig seien, nnd nicht sich genügend *πολλὰ κατὰ ταὐτὸν ἐπιπλέκει ὀνόματα* (Theodor.). Er hat nnn die herrliche Selbstbezeugung Gottes nach beiden Seiten besungen. Sie ist feurig und licht, furchtbar nnd sanft, gewaltig und leutselig, erhaben und herablassend. Er verweilt nnn bei der Lichtseite, der Vorderscite des sich selbst Ex. 34, 6 entfaltenden Jehova-Namens.

Diese ewig denkwürdige Selbstaussage Jehova's verwebt auch der D. des inhaltsverwandten Ps. 103 v. 8 (wie auch anderwärts Psalmisten und Propheten) in seinen Lobpreis der göttlichen Liebesoffenbarung; statt רַב־חָסֶד heisst es hier aber וּגְדוֹל חָסֶד (mit Makkef וּגְדָל־ wie Nah. 1, 3 vgl. 89, 29). Der eigentliche Wille Gottes geht anf Hnld, die gerne gebend sich herabneigt (חַנּוּן), und anf Erbarmen, welches hülf- und trostreich sich des Sünders annimmt (רַחוּם); der Zorn ist nur der Hintergrnnd seines Wesens, den er ungern und erst nach langem Warten (אֶרֶךְ אַפַּיִם) gegen diejenigen entbindet, welche seine grosse Gnade, die er ungleich lieber walten lassen möchte, zurückstossen. Denn seine Güte umfasst, wie v. **9** sagt, Alle; sein Erbarmen ist ob allen seinen Werken, es überschwebt und umschliesst alle seine Geschöpfe. Darnm loben ihn auch alle seine Werke: sie sind allesammt lautredende Zeugen jener seiner mitgefühlvollen allumfassenden Liebe, die Niemanden ausschliesst der sich nicht selbst ausschliesst, nnd seine Frommen, welche in Gottes Liebe leben, benedeien ihn (יְבָרְכוּכָה mit seltener Schreibnng des Suff. Ges. §. 58 Anm. 1): ihr Mnnd geht über in Anssage (יֹאמֵרוּ) der Herrlichkeit des Reiches dieses liebreichen Gottes und in Besprechnng (יְדַבֵּרוּ) der Obmacht, mit der er dieses Reich aufrecht hält nnd anshreitet. Dieses Bekenntniss machen sie zu ihrer Aufgabe, damit endlich das Wisseu um die Machtthaten Gottes und die glorreiche Herrlichkeit seines Reiches zum Gemeingut der Menschheit werde. Sein Reich ist ein Reich aller Aeonen und seine Herrschaft erweist sich ausnahms-

los nnd stetiglich in allen Generationen (בְּכָל־דּוֹר וָדֹר wie 45, 18. Esth. 9, 28 pleonastische Verstärkung von בְּדֹר וָדֹר 90, 1). Es ist die ewige Peripherie der zeitlichen Geschichte, zugleich aber ihr ewiger Inhalt, der in der Periodenfolge ihres Verlaufes sich mehr und mehr auseinanderlegt und dnrchsetzt. Denn dass alle Dinge im Himmel und auf Erden zusammen verfasst werden (*ἀνακεφαλαιώσασθαι* Eph. 1, 10) in das allesbefassende Reich Gottes in seinem Christns, das ist das Ziel aller Geschichte und also ihr sich auswirkender Inhalt. Mit v. **13** ist wieder eine Sinngruppe geschlossen, welche aber nicht aus sieben, sondern aus sechs zweizeiligen Versen besteht.

Der D. besingt nun im Einzelnen die Thaten des gnadenreichen Königs. Jehova ist ein Stützender aller Fallenden und ein Aufrichtender allen Krummgebeugten; die Wörter mit לְ sind reine Dative, vgl. den accns. Ausdruck 146, 8. Er in Person ist die Stütze, welche Fallende (נֹפְלִים, was freilich auch Gefallene bed. kann, s. Bd. I S. 230) mitten im Fallen festhält, nnd der Halt, an welchem Niedergebeugte sich aufrichten. So erklärt **14**[a] auch Nicephorus: *τοὺς καταπεσεῖν μέλλοντας ἑδραιοῖ, ὥστε μὴ καταπεσεῖν.* *Mirificus est hic versus*, bemerkt Amyraldns, *et insignia documenta regibus terrae suppeditat.* So ist Er in Person auch der Versorger aller Wesen, der Hausvater, auf den in dem grossen Hanse der Welt die Augen aller Wesen (כֹּל = חַכֹּל v. 9), vernnnftbegabter nnd vernunftloser, mit bewusstem oder unbewusstem hoffenden Erwarten, mit jener ruhigen Zuversicht, welche, wie Schegg bemerkt, ein Grundgesetz der Natur ist (Mt. 6, 26), gerichtet sind und der ihnen ihre Speise zu seiner d. i. rechter Zeit (s. zu der gleichlantenden Stelle 104, 27) darreicht. Er öffnet seine Hand, die immer volle, wie etwa ein Mensch, der die Tauben seines Hofes füttert, und gewährt in sattsamer Fülle (מַשְׂבִּיעַ *satians*, hier s. v. a. *ad satietatem praebens*) allem Lebendigen (und also der Leibes- und Lebensnahrnng Bedürftigen) רָצוֹן Wohlgefallen d. i. Gutes (wie dafür 104, 28 gesagt wird), welches die Erfüllung ihres Begehrens ist. So ist nach Dt. 33, 23 zu erkl. (wonach hier in LXX die LA zwischen *εὐδοκίας* und *εὐλογίας* schwankt), vgl. anch Act. 14, 17 *ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν*[1]. In allen Wegen, die Jehova in seinem geschichtlichen Walten einschlägt, ist er צַדִּיק d. i.

---

[1]) Wahrsch. im Hinblick auf v. 15 f. unseres Psalms sagt der fünfte Ps. des apokryphischen Psalterium Salomo's v. 10—12: *Ἐὰν γὰρ πεινάσω, πρὸς σὲ κεκράξομαι, ὁ θεός, καὶ σὺ δώσεις μοι. Τὰ πετεινὰ καὶ τοὺς ἰχθύας σὺ τρέφεις ἐν τῷ διδόναι σε ὑετὸν ἐν ἐρήμοις εἰς ἀνατολὴν χλόης, ἑτοιμάσαι χορτάσματα παντὶ ζῶντι. Καὶ ἐὰν πεινάσωσι, πρὸς σὲ ἀροῦσι πρόσωπα αὐτῶν.*

streng sich haltend an die Norm seiner heiligen Liebe und in allen seinen Werken, die er geschichtlich vollbringt, ist er חָסִיד d. i. חֶסֶד übend (s. 12, 2), denn während der diesseitigen Gnadenzeit ist das Grundwesen seiner Bethätigung freie entgegenkommende Gnade, herablassende Liebe. Den Heuchlern zwar bleibt er ferne, wie ihr Herz fern von ihm bleibt (Jes. 29, 13), aber übrigens ist er mit unparteiischer Gleichheit allen nahe (קָרוֹב wie 34, 19), die ihn anrufen בֶאֱמֶת in sich bewährender Wahrheit, nicht trügerischem Schein; bei dem in ähnlicher Verbindung vorkommenden ἐν (πνεύματι καὶ) ἀληθείᾳ Joh. 4, 23 f. ist die Beziehung eine inhaltvollere und vorwiegend andere, dort ist ἀλήθεια der treue und unmittelbare Reflex des Göttlichen in der Seele des Anbetenden im Gegens. zu dem Schattenwerk der das Göttliche nur unvollkommen und mittelbar wiederspiegelnden Vorbilder, zur Zersplitterung der die rechte Anbetung constituirenden Momente in eine Menge von Satzungen. Indess ist קרא ה' באמת dort wie auch hier seinem allgem. Sinne nach das wahre und wirkliche Gebet im Gegens. zum νεκρὸν ἔργον. Solchen rechten Betern ist Jehova gegenwärtig, näml. in Gnaden (denn seiner Macht nach ist er allenthalben), er verwirklicht seiner Fürchtigen Begehren, indem ihr Wille auch der seinige ist, und gewährt ihnen das erflehte Heil (σωτηρία). Die welche v. **19** seine Fürchtigen hiessen werden v. **20** seine Liebenden genannt; Furcht und Liebe Gottes gehören unzertrennlich zusammen, denn Furcht ohne Liebe ist unfreier Sklavensinn (wir sagen absichtlich nicht Knechtssinn, s. z. B. 123, 2) und Liebe ohne Furcht ist freche Vertraulichkeit, das Eine verunehrt den Allgnädigen und das Andere den Allerhabnen. Alle aber, die ihn lieben und fürchten, behütet er und rottet dagegen alle muthwilligen Sünder aus; jene stehen also, während diese grausiger Nacht verfallen, als Wiedergeliebte unter des Ewiglebendigen Obhut. An dem ת angelangt, ist nun der durch alle Elemente der Sprache hindurchgeführte Lobgesang auf Gott zu Ende. Der D. schliesst aber nicht, ohne zu sagen, dass Gott zu loben seine immerwährende Beschäftigung sein soll, und ohne zu wünschen, dass alles Fleisch d. i. alle Menschen (die σὰρξ καὶ αἷμα sind) Gottes heiligen Namen benedeien mögen in alle Ewigkeit. Die Verwirklichung dieses Wunsches ist das Endziel der Geschichte. Dann wird sie an v. 43 des grossen Liedes Moses Dt. 32 angelangt sein — Jehova Einer und sein Name Einer Sach. 14, 9., Israel Gott preisend ὑπὲρ ἀληθείας und die Heiden ὑπὲρ ἐλέους Röm. 15, 8 f.

PSALM CXLVI.

Der Psalter geht nun mit fünf Halleluja-Ps. (*halleluiatici* oder *alleluiatici*, s. oben S. 92. 112) zu Ende. Dieses erste Schluss-Halleluja berührt sich mannigfach mit dem vorausgegangenen alphab. Hymnus (vgl. אֲהַלְלָה v. 2 mit 145, 2; שִׂבְרוֹ v. 5 mit 145, 15; נֹתֵן לֶחֶם לָרְעֵבִים v. 7 mit 145, 15 f.; זֹקֵף כְּפוּפִים v. 8 mit 145, 14; יִמְלֹךְ וגו׳ v. 10 mit 145, 13); der D. dieses Ps. 146, welcher so passend auf Ps. 145 folgt, scheint wirklich dem D. jenes andern gefolgt zu sein. In LXX haben Ps. 146—148 (nach ihrer Zählung indem Ps. 147 in zwei gespaltet wird, vier Ps.: 145—148) die viermal sich wiederholende Ueberschrift Ἀλληλούϊα. Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. Diese Ps. scheinen in der alten Liturgie des zweiten Tempels ein besonderes, auf diese Propheten zurückgeführtes Hallel gebildet zu haben. Sie wurden später nebst Ps. 149. 150 ein Bestandtheil des täglichen Morgengebetes und zwar der פסוקי דזמרה d. i. des in dieses aufgenommenen Mosaiks von Psalmen und andern poetischen Stücken, und heissen auch *Schabbath* 118b הלל [1], ausdrücklich unterschieden von dem am Passa und andern Festen zu recitirenden Hallel, welches חלל חמצרי genannt wird. Krochmal [2] nennt im Unterschiede vom ägyptischen Hallel diese 5 Ps. das griechische Hallel (הלל חיוני), indem er darin, bes. in Ps. 149, die maccabäischen Zeiten abgespiegelt findet.

Das sich herausstellende Schema 7. 7. 10 hat das Aussehn beabsichtigter strophischer Anlage.

HALLELUJA.
[1] Lobe, meine Seele, Jahawâh!
[2] Loben will ich, Jahawâh, so lang' ich lebe,
Harfnen meinem Gott, so lang' ich bin.
[3] Vertrauet nicht auf Fürsten,
Auf den Erdensohn, bei dem kein Heil!
[4] Ausfährt sein Odem, zurückkehrt er zu seiner Erde —
An jenem Tage ists aus mit seinen Plänen.

Statt בָּרְכִי in dem Aufruf an die Seele 103, 1. 104, 1 sagt der D. dieses Halleluja הַלְלִי. Indem er seine Seele, in welcher alle Radien seines geistleiblichen Wesensbestandes sich centralisiren, zum Lobe Gottes stimmt, setzt er sich selbst persönlich in diese Stimmung und fährt deshalb אֲהַלְלָה fort. Er will aber Gott loben nicht allein in dem Liede, das er anhebt, sondern בְּחַיַּי (s. 63, 5), sein Leben

---

1) Jedoch versteht Raschi dort unter פסיקי דזמרה nur Ps. 148 und 150.
2) In seinem *More Neboche ha-seman* (herausg. von Zunz) S. 137.

damit ausfüllend, oder בְּעוֹדִי (eig. in meinem Nochsein, mit Nominalsuff., wogegen עוֹדֶנִּי mit Verbalsuff.: noch bin ich), so dass sein Fortleben auch ein stetiges Fortloben ist, nämlich (was dem D. schon hier zu Anfang des Ps. im Sinn liegt) des Gottes und Königs, welcher als der Allmächtige, Ewige, unabänderlich Treue der rechte Vertrauensgrund ist. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten erinnert an Ps. 118, 8 f.: damals als der endlich zu Stande gebrachte Tempel geweiht war, hatte das jüdische Volk an den persischen Königen und ihren Satrapen in sattsame Erfahrung gebracht, wie wenig Verlass auf Fürsten sei und dass von Menschen erwartetes Heil auf Täuschung hinauslaufe. Der Satz: das Menschenkind, dem Heil nicht ist d. i. welches darüber nicht frei schaltet und bei dem man es also auch nicht suchen soll, ist nach 60, 13 zu verstehen. Wir haben aber „Erdensohn" übers., denn das folg. לְאַדְמָתוֹ zeigt, dass der D. mit בֶּן־אָדָם den Ged. von Gen. 2, 7 und 3, 19 verbindet: er nennt so den aus Erde Gewordenen und wieder zu Erde Werdenden. Ausfahren wird sein Odem — sagt er, aus dem unausbleiblichen Endgeschick des von der Erde genommenen Adamskindes die Unzuverlässigkeit und Ohnmacht desselben begründend — zurückkehren wird er zu seiner Erde d. i. der Erde seines Ursprungs, wie עֲפָרָם 104, 29 der Staub ihres Ursprungs. Es sind eig. Fntt., welche das gewiss Bevorstehende bez. Dass sie hypothetisch gemeint seien, ist weder durch die Verbalform (da יָשֹׁב nur defektive Schreibung für יָשׁוּב und nicht s. v. a. יָשֹׁב ist) noch durch einen syntaktisch hervortretenden Nachsatz angezeigt; auch bed. בַּיּוֹם הַהוּא nicht *hoc (ipso) die*, sondern *illo die*. An jenem Tage, dem unentrinnbaren Tage des Todes, sind dahin mit Einem Male und auf immer des Menschen Entwürfe oder Pläne; das ἀπ. λεγ. עֶשְׁתֹּנֹת bez. diese mit dem Nebenbegriffe des Feinen und Grossen. Es ist aus mit den Luftschlössern, die er für sich und Andere gebaut hat.

[5] Glückselig der dess Hülfe Jakobs Gott ist,
Dess Zuversicht auf Jahawâh seinem Gott,
[6] Erschaffer Himmels und der Erden,
Des Meeres und aller ihrer Wesen —
Der Treue Wahrende auf ewig,
[7] Schaffend Recht Bedrückten,
Darreichend Brot den Hungrigen.

Menschenhülfe ist kein nütze, Heil dagegen[1] ist dem, welcher Jakobs Gott (שֶׁאֵל wie שֶׁיְהֹוָה 144, 15) zu dem hat worin seine Hülfe

[1]) Es ist dies das letzte der 25 אשרי des Psalters, s. *Kerem Chemed* VIII, 122.

besteht (בְּעֶזְרוֹ mit *Beth essent.*, s. zu 35, 2. Bd. I S. 272), dem dessen Zuversicht (שֶׂבֶר nur noch 119, 116 von שִׂבֵּר *sperare*) auf Jehova ruht, den er im Glauben seinen Gott nennen kann. Menschen können oft nicht helfen, wenn sie gleich wollten: Er aber ist der Allmächtige, Erschaffer des Himmels, der Erde und des Meeres und aller diese Drei füllenden Wesen (vgl. das Busstagsgebet vom 24. Tischri in der ezra-nehemianischen Zeit Neh. 9, 6). Menschen werden leicht anderen Sinnes und halten nicht Wort: Er aber ist der Wahrheit oder Treue Wahrende, indem er unveränderlich darauf hält, dass seine Verheissungen sich erfüllen; שָׁמַר אֱמֶת ist formell s. v. a. materiell שָׁמַר חֶסֶד und שָׁמַר הַבְּרִית, denn Gnade oder der Bund ist eben das was Er, Hoffnung und Vertrauen nie täuschend, wahrheitgemäss erwahrt und treulich bewährt. Und was er als der Allmächtige leisten kann und als der Wahrhaftige nicht unterlassen kann, das ist auch wirklich seine in Thatbeweisen offenbare Bethätigungsweise: er schafft Recht Unterdrückten (ohne Art.), reicht Brot dar den Hungrigen (mit Art.), erweist sich also als Beistand derer, welche Unrecht leiden ohne Unrecht zu thun, und als Versorger derer, welche ihr täglich Brot aus seiner milden Hand erwarten. Man beachte, dass mit הַשֹּׁמֵר, dem einzigen determinirten Particip, die Verheissungstreue Gottes besonders hervorgehoben wird. Der D. redet von dem Gotte, der nicht verborgen und stumm geblieben. Es ist ein Wort vorhanden, auf welches das Gottvertrauen sich stützen kann, ein Wort, an das Er sich selbst gebunden. Diesem Worte entspricht auch sein Thun, welches der D. nun weiter feiert.

Jahawâh entfesselt Gebundne,
[8] Jahawâh macht sehend Blinde,
Jahawâh richtet empor Niedergekrümmte,
Jahawâh liebet Gerechte,
[9] Jahawâh behütet die Fremdlinge,
Waise und Wittwe hält er aufrecht
Und der Frevler Weg macht er irrgängig.
[10] Königlich herrscht Jahawâh auf ewig,
Dein Gott, Zion, in Geschlecht und Geschlecht —
Halleluja.

Mit 7ᵇ nimmt die lobpreisende Schilderung eine neue Wendung. Dass wir dieses ה׳ מַתִּיר אֲסוּרִים von v. 7 abgebrochen und zur 3. Str. gezogen haben, bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Diese 5 mit ה׳ beginnenden Zeilen gehören zusammen. Jede besteht aus 3 Wörtern, was überhaupt, auch im B. Iob, das beliebteste Zeilenmaass ist. Der Ausdruck ist möglichst kurz: הִתִּיר ist von Joch und Fessel auf

die Gehnndenen selbst und פָּקַח (die Augen anfthnn) von den Augen des Blinden anf ihn selhst übertragen. Die 1. Zeile rühmt Jehova als den rechten Befreier[1], die 2. als den rechten Arzt, die 3. als den rechten Helfer in aller Leibes- nnd Seelennoth, die 4. als denjenigen, welcher von den Gerechten nicht nnr Böses abwendet und ihnen Gutes zuwendet, sondern sie znm Gegenstande seiner Liebe macht und also in das innigste persönliche Verhältniss zn ihnen tritt, die 5. als den Beschützer der Fremdlinge — fünf Zeilen, welche den Gott der fünftheiligen Thora preisen, welche zu diesen Lobpreisungen zahlreiche Beispiele liefert nnd mit rücksichtsvollster Zartheit gerade den Fremdlingen, den Waisen nnd Wittwen zugewandt ist. „Waise und Wittwe — sagt die 6. Zeile — hält er aufrecht (עוֹדֵד von עוד fest s., forthestehen, fortdanern). *Valde gratus mihi est hic Ps.*, bemerkt Bakius, *ob Trifolium illud Dei*: *Advenas*, *Pupillos et Viduas*, *versu uno luculentissime depictum*, *id quod in toto Psalterio nullibi fit*. Diese drei erscheinen wirklich in der Thora als *Dei Trifolium sanctissimum*. Während Jehova aber die mannigfachen Trübsale der Seinen einen seligen Ausgang gewinnen lässt, verkrümmt er (יְעַוֵּת) der Frevler Weg, so dass er in die Irre führt nnd in den Abgrnnd verlänft (1, 6). Dieser strafrichterlichen Erweisung Jehova's ist nnr Eine Zeile gewidmet. Denn Er waltet in Liebe und Zorn, am liebsten aher in Liebe. Jehova, von dem der Psalmist weiter sagt, dass er ewig regiere, ist der Gott Zions. Seine Gesinnung gegen Zion aher ist eitel Liebe. Das Reich des ewigen Königs ist also dem innersten Wesen nach ein Reich der Liebe, nnd die ewige Währung dieses Reiches ist auch die Gewähr seiner dereinstigen herrlichen Vollendung. Halleluja!

PSALM CXLVII.

Mit ungleich grösserem Rechte würde man das Schlnss-Hallel des Psalters Ps. 146—150 das nehemianische nennen als das griechische. Es ist die Stimmnng der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit, die nns aus ihnen entgegentönt. In Ps. 147 wird Gotte gedankt für die Wiederherstellnng Jerusalems, welches nun wieder eine Stadt mit Manern und Thoren ist, in Ps. 148 für die Wieder-

[1]) Joseph Albo, der in seiner Dogmatik (ספר עקרים) vom J. 1425, Abschn. III. Cap. 16., gegen Maimoni mit Recht die Veränderlichkeit des Ceremonialgesetzes behauptet, beruft sich unter Anderem auf Midrasch Tanchuma, welcher dieses ה' מתיר אסורים auf Erlaubniss (התיר) von früher Verbotenem (אסור) bezieht.

herstellung der nationalen Selbstständigkeit, in Ps. 149 für die Wiederherstellung der siegesfreudigen Wehrhaftigkeit des lange wehrlos gemachten und schimpflich geknechteten Volkes.

Im 7. J. des Artachschaschta (Artaxerxes I. Longimanus) war Esra der Priester nach einer fünfmonatlichen Reise mit ungef. 2000 Exulanten, grösstentheils aus levitischen Geschlechtern, in Jerusalem eingerückt (458 v. Chr.). Im 20. J. desselben huldvollen Königs, also 13 J. später (445) kam Nehemia, sein Mundschenk, in der Eigenschaft eines Tirschâta (Statthalters). Während Esra Alles daransetzte, das mosaische Gesetz wieder in Bewusstsein und Gemeinwesen des Volkes einzuführen, förderte Nehemia in überaus kräftiger Weise den Bau der Stadt, bes. der Mauern und Thore. Er erzählt uns in c. 2. des aus seinen Denkwürdigkeiten excerpirten Buches, wie er Nachts die Stadtmauern besichtigte und trotz des sofort sich regenden Neides Sanballats und Genossen den Entschluss ihres Wiederaufbau's fasste, in c. 3 wie die Arbeit vertheilt und trotz der Schmähungen der bösen Nachbarn in Angriff genommen ward, in c. 4 welche Maassnahmen er gegen drohenden Ueberfall traf, indem er die Bauenden in allzeit schlagfertigen Zustand versetzte, in c. 5 wie er dem auf dem Volke lastenden Drucke der Armuth und Sklaverei entgegenarbeitete, in c. 6 wie der Mauerbau trotz der gesteigerten Intrignen der Widersacher zu Stande kam, und in c. 7 wie er Thorhut und Thorschluss regelte und die Heranziehung eines Bevölkerungs-Zuwachses vorbereitete. Mit diesen eigenhändigen Aufzeichnungen Nehemia's schliesst sich die Erzählung der Mauerweihe 12, 27—45 zusammen, welche er, nachdem er unterdess wieder in Susa gewesen war und dort am persischen Hofe eingelaufene verleumderische Nachrichten unschädlich gemacht hatte, bei seinem zweiten jerusalemischen Aufenthalte veranstaltete. Die grossentheils um Jerusalem herum angesiedelten levitischen Musiker wurden aufgefordert, sich in Jerusalem zu dem Weihefest einzufinden, was auch geschah. Sodann wurden Priester und Leviten gereinigt und diese reinigten das Volk, die Thore und die Mauer, indem, wie man sich dies mit Herzfeld (2, 54) vorzustellen haben wird, aus allen denjenigen Grabhöhlen, welche ausnahmsweise in der Stadt angelegt waren, die Todtengebeine genommen und vor derselben beigesetzt wurden, und hierauf jene gesetzliche Besprengung mit der heiligen Lauge der rothen Kuh stattfand, welche zum ersten Male nach dem Exil von Esra soll wieder eingeführt sein (*Parah* III, 5). Hierauf wurden die Häupter Juda's, die Priester und levitischen Musiker im Westen der

Stadt in zwei grossen Chören (תּוֹדֹת[1]) und Processionen (תַּהֲלֻכֹת) aufgestellt: der eine Festchor, den die eine Hälfte der Fürsten geleitete und unter dessen Cohanim Ezra voranschritt, zog um die rechte Hälfte der Stadt, der andere um die linke, während das Volk von Mauern und Thürmen herab sich an dem wonnigen Anblick weidete. Auf der Ostseite der Stadt trafen beide Processionen zusammen und stellten sich im Tempel auf, wo unter Musik und allgemeinem Jubel die Festopfer dargebracht wurden.

Hgst. ist der Meinung, dass alle vier den Psalter schliessenden Ps. (147—150) bei jener Einweihung der Mauern unter Nehemia gesungen worden seien. Das wäre möglich, in Betreff des Ps. 147 aber ist es überwiegend wahrsch. Mehr lässt sich nicht sagen, denn die Wissenschaft darf nicht behaupten wo sich nur vermuthen lässt; das wissenschaftliche Erkennen ist eine Stufenleiter mit vielen Sprossen vom Möglichen an bis hinauf zum unzweifelhaft Sichern und unumstösslich Gewissen. Dass Ps. 147 aus Nehemia's Zeit stammt, ist fast gewiss und wird von den verschiedensten Forschern anerkannt (Keil; Ew. u. Dillmann; Zunz), und dass er zu den Psalmen jenes Mauer-Chanucca-Festes gehört, ist sehr wahrscheinlich.

Er zerfällt in 3 Theile von ziemlich gleichem, aber nicht dermaassen gleichem Umfang, dass sie Strophen heissen können. Den Anfang jeder Gruppe kennzeichnet Aufruf zum Lobpreis.

[1] HALLELUJA,
Denn gut ists zu besingen unseren Gott,
Denn lieblich ists, wohlansteht Lobgesang.
[2] Aufbauer Jerusalems ist Jahawâh,
Die Verstossnen Israels bringt er zusammen,
[3] Er der Heilung schafft denen gebrochnen Herzens
Und Verband anlegt ihren Schmerzen,
[4] Zuzählend Zahl den Sternen,
Ihnen allen Namen zuruft.
[5] Gross ist unser Herr und vielvermögend,
Seine Einsicht ist nicht zu zählen.
[6] Aufrecht hält Dulder Jahawâh,
Erniedrigt Frevler tief zu Boden.

Das Halleluja begründet sich daraus, dass dem Gott, der sich uns zu eigen gegeben und den wir in aneignendem Glauben unser nennen dürfen, zu besingen (זַמֵּר mit Objektsacc. wie 30, 13 u. ö.) gut und lieblich, wohlgethan und wonnig ist, es ist die auf den Erfüllen-

[1]) So wird das Wort schon von Menahem, Juda b. Koreisch und Abulwalid verstanden, wogegen Herzfeld an Dankhekatomben denkt, welche den Anfang der beiden Festzüge gebildet hätten.

den selbst heilsam und wohlthuend zurückwirkende Erfüllung der süssesten Pflicht: es ziemt Lobgesang (נָאוָה תְהִלָּה wie 33, 1) sowohl in Ansehung der Preiswürdigkeit Gottes als der ihm schuldigen Dankbarkeit. Statt זַמֵּר oder לְזַמֵּר 92, 2 heisst es זַמְּרָה, eine Form des *inf. Pi.*, die nur noch an יַסְּרָה Lev. 26, 18 ein anderes, aber sie vollkommen sicherndes Beispiel hat (Ew. §. 238[d]). Die beiden כִּי (*namque*) sind coordinirt und כִּי־נָעִים geht nicht auf Gott, sondern auf das Geschäft des Lobsingens, wie wir es auch 135, 3 verstanden. Was für ein preiswürdiger Gott Jehova ist, wird nun beschrieben. Er ist Erbauer Jerusalems, die Verstossnen Israels (wie Jes. 11, 12. 56, 8) bringt er zusammen (כַּנֵּס wie bei Ezech. statt des älteren אָסַף und קִבֵּץ); das Bauen Jerusalems ist also vom Wiederaufbau gemeint, der Diaspora Israels entspricht die in Trümmern gelegene h. Stadt. Jehova ist, wie er an den Exulanten gezeigt hat, der Genesung Schaffende den Herzgebrochenen und ein Verband Anlegender ihren Schmerzen oder schmerzenden Wunden; רָפָא wird sowohl in der Bed. heilen, wie *mederi*, als in der neutrischen Bed. „es widerfährt Heilung“ (Jes. 6, 10) schon in der ältesten Sprache mit dem Dat. verbunden, für שְׁבוּרֵי לֵב aber sagt die ältere Sprache נִשְׁבְּרֵי לֵב 34, 19. Jes. 61, 1 (wo es in gleicher Beziehung wie hier gebraucht ist). Die Gedankenverknüpfung, die den D. nun auf die Sterne führt, ist wohl keine andere, als dass um menschliches Weh zu wissen und ihm abzuhelfen Demjenigen ein Leichtes und Kleines ist, der den für Menschen unzähligen Sternen (Gen. 15, 5) Zahl zugetheilt d. i. sie in ihm bewusster Zahl geschaffen hat (מוֹנֶה das in Schilderungen des Schöpfers häufige attributive *part. praes.*, das wir in der Uebers. beibehalten haben) und ihnen allen Namen zuruft d. h. sie alle bei Namen nennt (Jes. 40, 26), welche der Ausdruck ihres ihm, dem Schöpfer, wohlbekannten wahren Wesens sind. Der D. ist hier ohne Zweifel von Jes. c. 40 abhängig. Das Verhältniss von v. 4 zu v. 3 ist wie dort das Verh. des zweiten Theils der proph. Rede zum dritten. Der 2. Theil erweist aus der unendlichen Erhabenheit, der absoluten Unvergleichlichkeit Gottes den Unverstand des Götzendienstes, und der 3. leitet Trost daraus ab für Israel in seinem Kleinmuth, nachdem unmittelbar vorher gesagt ist: „Hebt zur Höhe eure Augen und seht: wer hat diese geschaffen? Er ists der hinausführt bei der Zahl ihr Heer, sie alle nennt er bei Namen, aus grosser Machtfülle und gewaltig an Stärke, keins lässt sich vermissen.“ Was der Proph. dort mit מֵרֹב אוֹנִים וְאַמִּיץ כֹּחַ und v. 28 mit אֵין חֵקֶר לִתְבוּנָתוֹ sagt, kommt hier in v. 5 zur Aussage: gross (erhaben) ist unser Herr (wie 135, 5.

8, 2) und reich au Kraft (רַב unterschiedslos vom extensiv uud intensiv Grossen) uud seiuer Eiusicht ist keine Zahl d. h. sie ist wie ihrer Tiefe nach uuergründlich, so ihrer Fülle uach unzählig oder, was ebendasselbe, ihrem Umfange nach unbegreuzt. Welch eiu Trost für die Gemeinde auf ihren oft labyriuthisch verschlungenen Wegen! Ihr Herr ist der Allweise wie der Allmächtige. Ihre Geschichte ist wie das Weltall ein Werk unendlich tiefen uud reicheu göttlichen Verstandes. Sie ist ein Spiegel guädiger Liebe und gerechteu Zorns. In Demuth und Sauftmuth Duldcnde (עֲנָוִים) hält Jehova aufrecht (מְעוֹדֵד wie 146, 9), böswillige Sünder (רְשָׁעִים) dagegeu eruiedrigt er bis zur Erde (עֲדֵי־אָרֶץ vgl. עַד־אָרֶץ Jes. 26, 5), die himmelau sich erhebeudeu tief zu Boden stürzend.

[7] **Stimmt Lob Jahawâh's an mit Danken,**
Lobspielet unserem Gott mit der Cither!
[8] **Er welcher bedeckt den Himmel mit Wolken,**
Welcher bereitet Regen für die Erde,
Welcher Berge sprossen macht Weidegras,
[9] **Darreichend dem Viehe sein Brot,**
Den jungen Raben, die da rufen.
[10] **Nicht an der Stärke des Rosses hat er Lust,**
Nicht an den Schenkeln des Mannes Gefallen —
[11] **Gefallen hat Jahawâh an seinen Fürchtigen,**
Denen, die harren auf seine Gnade.

Mit v. 7 nimmt das Lied eiueu neuen Aufschwung. עָנָה לְ bed. eiuem zu Ehren anstimmeu, also sein Lob anstimmeu, wie im Liedcheu vom Brunnen Num. 21, 17 und im Liedchen von Jehova's Weiugarteu Jes. 27, 2., wo עַנּוּ־לָהּ das Intensivum von עֱנוּ־לָהּ. In בְּתוֹדָה ist das Obj. der Haudlung als Mittel derselbeu gedacht, wie Iob 16, 4 הַחְבִּיר בְּמִלִּים stylisiren mit Worteu, vgl. ebend. v. 10. Ps. 22, 8. Thren. 1, 17. Die Partt. v. 8 f. lassen sich als Präd. zu dem selbstverständlichen Subj. 'ה fasseu, sind aber vielmehr als Interjektionalsätze gedacht, ohue in weiterem Satzgefüge zu stehen: Der Bedeckende den Himmel mit Wolken! הֵכִין bed. herrichteu, beschaffeu wie z. B. Iob 38, 41 — eine Stelle, die der Psalmist bei v. 9 im Sinne hat. מַצְמִיחַ ist mit doppeltem Acc. verbunden nach Ges. §. 139, 1.: „sprosseu machend Berge (wohin keiu menschlicher Landbau reicht) Gras", uud der Fortgang zu dem Ged., dass Gott dem Viehe das Brot darreicht, dessen es bedarf, scheiut durch מַצְמִיחַ חָצִיר לַבְּהֵמָה 104, 14 vermittelt zu sein, sowie das vou den Rabeu-Jungeu (deu frühzeitig von ihren Müttern verlassenen und verstosseueu) gesagte nur andeutende אֲשֶׁר יִקְרָאוּ sich aus יְלָדָיו אֶל־אֵל יְשַׁוֵּעוּ Iob. a. a. O.

erklärt. Das V. קָרָא κράζειν ist für den krächzenden Ruf des Raben noch bezeichnender, als jenes שָׁוַע; *corvus*, bemerkt Bochart, *vocem clamosam habet et obstreperam tanquam importuni flagitatoris*, κοράττειν und κορακεύεσθαι bed. geradezu unablässig bitten, ohne sich abweisen zn lassen. Auf Ihn, den gütigen Versorger aller Wesen, sind die nach Futter krächzenden Raben (vgl. Lc. 12, 24 κατανοήσατε τοὺς κόρακας) so wie die nach Regen lechzende Erde gewiesen. Er ist der Allesbedingende. Der Mensch, der das wissen kann was die vernunftlose Creatur unbewusst anerkennt, soll im Gefühl seiner Abhängigkeit Ihm nnd nicht sich selber vertrauen. An Allem, woran so leicht das gottentfremdete Selbstvertranen des Menschen haftet, hat Gott keine Lust (יַחְפָּץ Pansalform für יַחְפֹּץ Ew. §. 75[a]) und kein Gefallen, nicht an der Stärke des Rosses, dessen Reiter sich unbesiegbar und, wenn er fliehen muss, unerreichbar dünkt, nicht an des Mannes Beinen, auf denen er sich so fest dünkt, dass er nicht geworfen werden könne nnd die ihn, wenn er verfolgt wird, vermeintlich in sichere Ferne tragen, שׁוֹק von שׁוּק (שָׁקַק) ساق *currere* bed. Lauf = Bein, am Thiere die Hinterbeine, welche den menschlichen Beinen entsprechen, wie die Vorderbeine den menschlichen Armen, hier die Dickbeine des leicht auf seine strotzende Kraft- nnd Gesundheitsfülle fleischlich vertrauenden Mannes. Dass Rossesstärke und Muskelkraft nichts helfen, wenn Gott den Menschen verderben will, wird hier nicht wie 33, 16 f. Am. 2, 14 f. gesagt, sondern nur dass Gott an Heldenross und Athletenstärke keinen Gefallen hat. Solcher Besitz des Menschen ist für ihn werthlos. Die welche ihn fürchten d. i. in Erkenntniss der Ohnmacht aller creatürlichen Selbstmacht und in demüthigem Vertrauen sich von seiner Allmacht abhängig fühlen — die sind es die er gern mag (hier רָצָה mit Acc.), diejenigen welche, allem fleischlichen Troste und selbstzuversichtlichen Eigenwirken entsagend, auf seine Gnade harren.

Der Aufruf zum Lobgesang, mit welchem das Lied hierauf zum dritten Male beginnt, ergeht nun an Jerusalem, die Gemeinde und Stätte dieser Gnade:

> [12] Rühme, Jerusalem, Jahawâh,
> Lobpreise deinen Gott, o Zion!
> [13] Denn befestigt hat er die Riegel deiner Thore,
> Gesegnet deine Kinder in deinem Bereiche,
> [14] Er der dein Gebiet in Frieden wandelt
> Mit Weizenfette dich sättigt,
> [15] Der entsendet sein Machtgeheiss zur Erde,
> Aufs eiligste läuft sein Wort,

[16] Der herabspendet Schnee gleich Wolle,
Reif gleich Asche umherstreut,
[17] Herniederwerfend sein Eis gleich Brocken —
Vor seinem Froste, wer hält da Stand?!
[18] Er entsendet sein Wort und macht alles schmelzen,
Lässt wehen seinen Windhauch, sofort rieseln Wasser.
[19] Kund gibt er sein Wort an Jakob,
Seine Satzungen und Rechte an Israel:
[20] Nicht gethan hat er also jedem Volke
Und seine Rechte — die wissen sie nicht.
Hallelujah.

Der Aufruf geht an die wieder[1] auf dem Boden des Verheissungslandes um Jerusalem geschaarte Gemeinde. Die h. Stadt hat sich wieder aus ihren Trümmern erhoben, sie hat nnn wieder Thore, welche am lichten Tage offen stehen und bei einbrechendem Dunkel zur Sicherheit der erst im Anwachs begriffenen Bürgerschaft verschlossen und verriegelt werden können Neh. 7, 1—4. Der Segen Gottes ruht wieder auf den Kindern der h. Mutterstadt. Ihr Gebiet, welches alle Leiden des Krieges erlebt hat und früher von Waffengetös und Wehgeschrei und Zertrümmerung wiederhallte, hat Gott nun aus einer Wahlstatt zu Frieden oder, wenn man שָׁלוֹם (was aber nicht nöthig) als Adj. fasst, friedvoll gemacht, und da das Land nun wieder in Frieden gebaut werden kann, so erfüllt sich die alte Verheissung 81, 17., dass Gott sein Volk, wenn es nur ihm gehorchen wollte, mit Weizenfett speisen würde. Der Gott Israels ist ja der allmächtige Gebieter der Naturwelt. Er ists der sein Machtgeheiss (אִמְרָתוֹ nach den וַיֹּאמֶר der Schöpfungsgeschichte vgl. 33, 9 zu erkl.) erdwärts (אֶרֶץ Acc. der Richtung für אַרְצָה) sendet, das Wort ist sein Bote (s. zu 107, 20), עַד־מְהֵרָה d. i. im höchsten Grade eilig (wie עַד־מְאֹד im höchsten Grade sehr) läuft es, näml. um auszurichten wozu es gesandt ist. Er ists der Schneeflocken wie Wollflocken herabsendet, so dass das Gefilde mit Schnee wie mit einem weisswollenen wärmenden Tuche bedeckt ist.[2] Er streut Reif umher gleich der Asche, so dass Bäume, Dächer u. s. w. von dem feinen erstarrten Thau oder Nebel so übercrustet werden, als ob sie mit

---

[1]) In LXX ist diese Gruppe ein Ps. für sich. Eine Auslegung dieses *Lauda Jerusalem* arbeitete Luther aus, als er von dem sächs. Erzmarschall Löser auf die Jagd mitgenommen war, „seines Kopfes Sausen und Schwachheit durch Bewegung des Leibes zu vertreiben“. Er blieb da im Wagen zurück und „hielt da auch sein geistlich Gejägt und fing dieses *Lauda Jerusalem* mit seiner Auslegung.“

[2]) Bochart im Hieroz. vergleicbt hierzu eine Bem. von Eustathius zu Dionysius Perieg.: *τὴν χιόνα ἐριῶδες ὕδωρ ἀστείως οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν.*

Asche, die der Wind umhergeweht hat, gepudert wären. Ein ander Mal wirft er sein Eis [1] (קָרְחוֹ von קֹרַח oder n. a. LA. קַרְחוֹ von קֶרַח) wie Brocken hernieder, näml. in Hagel- oder Schlossengestalt, den wir, wenn er gross ist, mit Tauben- und Hühnereiern zu vergleichen pflegen. Die Frage: vor seinem Froste — wer kann bestehen? ist wie Nah. 1, 6 geformt. Die Kälte gehört nach Umständen zu den unwiderstehlichen Potenzen göttlichen Zorns; Kälte und Feuer sind ja die Hauptqualen der Geenna. Es ereignet sich ferner, dass Gott sein Wort entsendet und sie (Schnee, Reif und das Eis, welches die Folge der קֶרַח ist) zerfliessen macht: er lässt wehen seinen Windhauch, näml. Thauwind, es rinnen Wasser d. h. so wie das Eine geschieht, geschieht sofort auch das Andere. An hypoth. Fassung der je ersten beiden Sätze ist nicht zu denken. Dieser Gott nun, welcher durch sein Wort alle Dinge regiert und nach seinem Willen gestaltet, ist der Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, die an Israel gelangt ist und als deren Träger Israel die Ehrenstelle unter den Völkern einnimmt Dt. 4, 7 f. 32—34. Da der D. מַגִּיד und nicht הִגִּיד sagt, so denkt er nicht allein an die Thora, sondern auch an die Prophetie als die fortgehende Selbstbezeugung Gottes des Gesetzgebers. Das Keri דְּבָרָיו ist durch die Plurale des Parallelgliedes veranlasst. Man hat mit LXX. A. Th. V. VI. Hier. bei דְּבָרוֹ zu bleiben. Das Wort, welches Gottes kosmisches Walten vermittelt, ist als Wort des Heils an Israel ergangen und hat, in Satzungen und Rechten sich entfaltend und zur Lebensordnung (*νόμος*) Israels geworden, dieses zu einem auf ein positives göttliches Recht, wie es kein heidnisches Volk besitzt, gegründeten Rechtsstaat erhoben. Das Hallelnja frohlockt nicht darüber, dass diese anderen Völker ein solches positives göttliches Recht nicht kennen, sondern darüber dass Israel in den Besitz eines solchen gesetzt ist. Diesen Sinn hat וּמִשְׁפָּטִים; es spricht den Heiden nicht Rechte überh. ab (Hgst.), was angesichts namentlich des römischen Rechts eine zu weit gehende Behauptung wäre, sondern solche Rechte wie die Israels, geoffenbarte, göttlich besiegelte Rechte. Dass dieser Besitz Israels nur ein Mittel sein soll, das Heil zu einem Gemeingute der Völkerwelt zu machen, wird anderwärts häufig bezeugt. Dass dies aber nicht anders erreicht werden könne, als mittelst Zersprengung der Gesetzes-

[1]) LXX *κρύσταλλον*, was Eis (Hier. *glaciem*) bed., von It. u. Vulg. aber *crystallum* übers. wird. *Quid est crystallum?* fragt Augustin und antwortet: *Nix est glacie durata per multos annos ita ut a sole vel igne facile dissolvi non possit.*

form, nachdem diese ausgedient hat, das ist eine Erkenntniss, die im A. T. sich nur von ferne andeutet und selbst in der Urkirche nur allmählich sich durchrang.

PSALM CXLVIII.

Nachdem der Psalmist in dem vorigen Halleluja die gnadenreiche Selbstbezeugung Jehova's an dem Volke der Offenbarung im Zusammenhange mit dem allgemeinen inweltlichen Walten des Allmächtigen und Allgütigen zum Gegenstande des Lobpreises gemacht hat, ruft er in diesem Ps. alle himmlischen und irdischen Creaturen und insb. die Menschheit aller Völker und Stände und Geschlechter und Alter zum concertirenden Lobpreis des Namens Jehova's auf, und zwar auf Grund der Macht und Ehre, welche er seinem Volke verliehn d. h. ihm wiederverliehn hat, jetzt wo es aus der Verbannung wieder gesammelt und Jerusalem aus dem Schutte der Zerstörung wieder erstanden ist. Eine Nachbildung dieses Ps. ist grossentheils der in c. 3 des B. Daniel bei LXX eingeschaltete Hymnus der Drei im Feuerofen. In der liturgischen Sprache hat er unter den 20 *Psalmi alleluiatici* den bes. Namen *Laudes.*

Das erhabenste Glaubensbewusstsein ist in diesem Ps. mit der grossartigsten Weltanschauung vereinigt. Die Gemeinde erscheint hier als Chorführerin des Weltalls. Sie weiss, dass ihre Erlebnisse eine centrale und universale Bedeutung haben für das Gesammtleben der Schöpfung, dass die Gnade, die ihr widerfahren, werth ist, alle himmlischen und irdischen Wesen in freudige Erregung zu versetzen. Und nicht allein alles was im Himmel und auf Erden mit ihr in Gemeinschaft des Gedankens, des Wortes und der Freiheit steht ruft sie zum Lobe Gottes auf, sondern auch Sonne Mond und Sterne, Wasser Erde Feuer und Luft, Berge Bäume und Thiere, ja selbst solche Naturerscheinungen, wie Hagel Schnee und Nebel. Wie ist das zu erklären? Greift die Aufforderung im Ueberschwange des Gefühls hier ohne Klarheit der Vorstellung über die Grenze des Möglichen hinaus? Oder meint der D., indem er diese leb- und bewusstlosen Dinge zum Lobe Gottes aufruft, dass wir ihrethalben Gott loben sollen, *ἀφορᾶν εἰς ταῦτα*, wie Theodoret sagt, *καὶ τοῦ θεοῦ τὴν σοφίαν καταμανθάνειν καὶ διὰ πάντων αὐτῷ πλέκειν τὴν ὑμνῳδίαν?* Oder geht das הללו in Bezug auf diese Naturdinge von der Voraussetzung aus, dass sie Gott loben indem sie zu Gottes Lobe gereichen, und hat es darin seine Berechtigung, dass der menschliche Wille in diesen

willenlosen dinglichen Thatbestand eingeht und sich seiner bemächtigt und ihn in das engelisch-menschliche Concert hineinreisst? Alle diese Erklärungen befriedigen nicht. Die Aufforderung geht vielmehr aus dem Wunsche hervor, dass alle Creatur, indem sie je nach ihrer Weise zum Wiederhall und Wiederschein der göttlichen Herrlichkeit wird, theilnehmen möge an der Freude über die Herrlichkeit, welche Gott seinem Volke nach tiefer Erniedrigung verliehen hat. Dieser Wunsch gründet aber zuletzt in der grossen Wahrheit, dass der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit, den die Gemeinde geht, nicht allein die Verherrlichung Gottes an ihr selbst, sondern mittelst dieser Verherrlichung auch die Verherrlichung Gottes an aller Creatur und durch alle Creatur zum Endziel hat und dass diese, schliesslich verklärt in die Gleiche der verklärten Menschheit, zum hellen Spiegel der göttlichen Doxa und zum leibhaftigen tausendstimmigen Hymnus werden wird. Hilarius hat Recht, wenn er, auf Röm. 8,18 ff. verweisend, als letzten Zweck des Aufrufs dies ansieht: *ut ob depulsam saeculi vanitatem creatura omnis, ex magnis officiorum suorum laboribus absoluta et in beato regno aeternitatis aliquando respirans, Deum suum et laeta praedicet et quieta, et ipsa secundum Apostolum in gloriam beatae aeternitatis assumpta.* Auch die ähnlichen Aufforderungen Jes. 44,23. 49,13 vgl. 52,9 und die Schilderungen Jes. 35,1 f. 41,19. 55,12 f. gehen von der Anschauung aus, welche Paulus auf den klaren Ausdruck bringt, dass die gesammte Creatur dereinst theilnehmen soll an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Aus der Tiefe dieser Anschauung entnimmt der Proph. die bunten wechselnden Farben, mit denen er die Verheissung ausschmückt, dass die Erlösung des Volkes Gottes eine Festfeier der Gesammtnatur sein wird.

Man hat mit Ps. 148 auch das sogen. Sonnenlied von Franciscus v. Assisi verglichen [1]. Es ist dies ein Lobgesang der Creaturen, welcher damit anhebt, dass Gott gepriesen wird *propter honorabilem fratrem nostrum solem* [2]. Jedoch ist an diesem Hymnus kein näheres Verwandtschaftsverhältniss mit unserem Ps. ersichtlich. Auch fasst die h. Schrift die Verbundenheit aller Creaturen mit dem Menschen zwar als eine enge und, so zu sagen, solidarische, aber nicht als eine geschwisterliche, wie Franciscus, welcher z. B. einmal einer Heuschrecke zurief: *Canta, soror mea cicada, et Dominum creatorem tuum jubilo lauda.*

[1]) Fr. Wolf, Ueber die Lais 1841 S. 306 f.

[2]) s. *Francisci Assisiatis Opp. ed. von der Burg* 1849, 8 p. 150—153.

Wir übers. Ps. 148 in zwei Theilen, denn er zerfällt in zwei (nicht strophische) Gruppen.

HALLELUJA.

[1] Lobet Jahawâh von den Himmeln her,
Lobet ihn in den Höhen.
[2] Lobet ihn, all ihr seine Engel,
Lobet ihn, all sein Heer.
[3] Lobet ihn, Sonne und Mond,
Lobet ihn, alle lichten Sterne.
[4] Lobet ihn, der Himmel Himmel
Und ihr überhimmlischen Wasser.
[5] Loben mögen sie den Namen Jahawâh's,
Denn Er gebot und sie wurden geschaffen,
[6] Und stellte sie hin auf immer auf ewig,
Ein Gesetz gab er und keines überschreitets.

Der Aufruf steigt nicht stufenweise von unten nach oben, sondern beginnt, indem die Glaubensmacht des Psalmisten sich sofort des ganzen Weltalls bis in dessen fernste Fernen bemächtigt, von oben bei den höchsten und äussersten Sphären des Geschaffenen. Die Stätte, von woher vor allem der Lobpreis erschallen soll, sind die Himmel: er soll erschallen in den Höhen, näml. den Himmelshöhen (Iob 16, 19. 25, 2. 31, 2). Dort sollen Jehova loben alle seine Engel, die Boten des Weltregenten — all sein Heer d. i. Engel und Sterne, denn צְבָאוֹ (Chethib) oder צְבָאָיו (Keri wie 103, 21) ist der sowohl Sterne (z. B. Dt. 4, 19) als Engel (z. B. Jos. 5, 14 f. 1 K. 22, 19) befassende Name des lichtgewappneten himmlischen Heeres, welches Gott Zebaoth befehligt (s. zu Gen. 2, 1)[1]. Der in dieser begrifflichen Zusammenfassung und auch sonst in der Schrift (z. B. Iob 38, 7) sich andeutende Zus. zwischen Engeln und Sternen ist ein Geheimniss. Indem der Psalmist diese Lichtwesen auffordert, Jehova zu loben, drückt er nicht blos sein Wohlgefallen aus an demjenigen was ohnedem geschieht (Hgst.), sondern fasst die himmlische Welt mit der irdischen, die Gemeinde droben mit der Gemeinde hienieden zus. (s. zu Ps. 29. 103) und gibt dem Lobpreise jener eine besondere Richtung, indem er ihn zum Echo des Lobpreises dieser macht und beide harmonisch zusammenschmelzt. Himmel der Himmel heissen wie Dt. 10, 14. 1 K. 8, 27 u. ö. diejenigen, welche über den Himmel der Erde, welcher das Werk des 4. Schöpfungstages, hinausliegen, also die äussersten und höchsten Sphären (s. Genesis S. 92). Die „Wasser

[1]) Es lässt sich also, genau genommen, nicht mit dem trefflichen Arndt, Wahres Christenthum 2, 41, 5., sagen, dass der D. in v. 3 *ex mundo angelico in mundum coelestem* herabsteige, da in 2[b] beide ineinandergefasst sind.

welche oberhalb der Himmel“ können, wie Hgst. bem., nur die Wolken sein, denn andere himmlische Wasser kenne die Schrift nicht. Ebenso Calvin, Beza u. A. Demgemäss übers. Lobwasser in seiner verwässernden Weise: „Lobt Gott mit grossem Schall, Auch Wasser-Wolken all“. Aber, wie ich zu Gen. 1, 7 gezeigt habe, sind die Wasser, welche als Regen herniederkommen, in den Begriff der über-himmlischen oder überfirmamentlichen Wasser inbegriffen, ohne dass jedoch der Begriff, wie schon der Ausdruck zeigt, in diesen Wassern aufgeht, und wenn man weiter fragt, was denn unter diesen Wassern welche sich nicht blos oberhalb der Erde, sondern oberhalb der Himmel befinden, zu verstehen sei, so ist mit Augustin zu antworten: *Major est hujus scripturae autoritas quam omnis humani ingenii capacitas* und mit Bakius: *a nostra ignorantia ad rei negationem nulla est consequentia.* Alle diese der überirdischen Welt angehörigen Wesen sollen den Namen Jehova's loben, denn Er, der Gott Israels, der sich diesem bei seinem Jehova-Namen genannt hat, ist es, durch dessen Machtgeheiss (צִוָּה wie אָמַר 33, 9 [1]) die Himmel und all ihr Heer geschaffen sind (33, 6). Er hat sie, die vorher nichtseienden, hingestellt, indem sie auf seinen allmächtigen Werderuf sich gestellt haben (33, 6 vgl. 119, 91), und zwar auf immer auf ewig (111, 8) d. i. um auf ewig die Stellung im Schöpfungsganzen, die er ihnen verliehen, zu behaupten. Ein Gesetz (חֹק) hat er gegeben, wodurch näml. jedem einzelnen dieser Wesen seine unterschiedliche Eigenthümlichkeit aufgeprägt und wodurch der Natur und Wirksamkeit desselben in dem Wechselverhältniss aller eine feste Schranke gezogen, und keines überschreitet dieses ihm gegebene Gesetz. So verstehen wir וְלֹא יַעֲבֹר nach Iob 14, 5 (vom Menschen) und Jer. 5, 22. Iob 38, 10. Ps. 104, 9 (von dem Gewässer des Meeres), wogegen Ew. Mr. u. A. mit LXX Syr. It. Hier. Kimchi das Gesetz selbst zum Subj. machen: ein Gesetz hat er gegeben und nicht vergeht es, also: ein unvergängliches (vgl. עוֹבֵר vergänglich 144,4). Aber in Verbindung mit חֹק bed. עָבַר־ sonst überall überschreiten, nicht vorübergehen, so dass ולא יעבר, obgleich von der Unvergänglichkeit gedeutet, doch unzweideutig die Unverbrüchlichkeit ausdrückt.

Der Aufruf zum Preise Jehova's wendet sich nun in der zweiten Versgruppe an die Erde und alles zu ihr Gehörige im weitesten Umfang:

[7] Lobet Jahawâh von der Erde aus,
Seeungethüme und alle Meerestiefen;

[1]) Von dort ist hier bei LXX das eingeschaltete Parallelglied αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν herübergenommen.

[8] **Feuer und Hagel, Schnee und Rauchdampf,**
Windgebrause, ausrichtend sein Wort;
[9] **Ihr Berge und alle Hügel,**
Fruchtbäume und alle Cedern;
[10] **Du Wild und alles Zahmvieh,**
Kriechthiere und geflügelte Vögel;
[11] **Könige der Erde und alle Völkerschaften,**
Fürsten und alle Richter auf Erden;
[12] **Junge Männer und auch Jungfraun,**
Greise sammt Jünglingen —
[13] **Die mögen loben den Namen Jahawâh's,**
Dass unerreichbar sein Name, er alleine,
Seine Glorie über Erd' und Himmel.
[14] **Und er hat erhöht ein Horn seinem Volke,**
Zu Lob allen seinen Frommen,
Den Kindern Israel, dem Volke seiner Nähe —
Halleluja.

Auch hier ist מִן־הָאָרֶץ wie v. 1 מִן־הַשָּׁמַיִם von dem Orte gemeint, von welchem aus das Lob Jehova's erschallen soll, denn Bez. irdischer Wesen kann מִן־הָאָרֶץ so ohne weiteren Zusatz nicht sein (vgl. 10, 18). Der Aufruf ergeht zunächst an die Naturwunder des Meeres und der übrigen grossen Gewässer, die תַּנִּינִים (s. 74, 13. Genesis S. 116), und an die brausenden Wasserschwalle תְּהֹמוֹת dieser grossen Gewässer selbst; dann an das flammende Feuer und den kalten Hagel, den weissen Schnee und den schwarz emporqualmenden Rauch (קִיטוֹר, s. zu 119, 83) oder, wenn קיטור (was wir mit Hgst. gegen Stier für minder wahrsch. halten) den rauchartig aufsteigenden Nebel bed., in anderer Entgegensetzung: den starren Schnee und den feuchten Nebel, nebst dem bei scheinbarer Ungebundenheit und Unbändigkeit Gottes Wort ausrichtenden Sturmwind (רוּחַ סְעָרָה wie 107, 25: ein Wind von Sturmesart). Was hier in grammatischer Verknüpfung vom Sturmwind gesagt wird, gilt sachlich auch vom Feuer u. s. w.; alle diese Naturerscheinungen sind Boten und Diener Gottes, die sein Wort ausrichten 104, 4 vgl. 103, 20. Wenn der D. wünscht, dass diese alle mit den übrigen Wesen zum Lobe Gottes concertiren mögen, so sieht er davon ab, dass sie häufig zu strafrichterlichen Verderbensmächten werden und fasst nur ihre (zumal dem Palästinenser, der Hagel, Schnee und Eis seltener als wir zu sehen bekam, imponirende) Grossartigkeit und ihre Zugehörigkeit zu dem Schöpfungsganzen ins Auge, welches Gott zu verherrlichen und selbst verherrlicht zu werden bestimmt ist [1]. Hierauf geht er zu den

[1]) So auch Stier: „Das bisher streitende Spiel der irdischen Elemente und

Bergen und allen Höhen der Erde über, zu den Fruchtbäumen und zu den Cedern, welche wie die Könige sind unter den Bäumen des Waldes; zu dem Wild, welches הַחַיָּה heisst, weil es das regsamste kräftigste Leben in der Thierwelt darstellt, und allen Vierfüsslern, welche, bes. die vierfüssigen Hausthiere, בְּהֵמָה heissen (s. Genesis S. 119), zu den Kriechthieren רֶמֶשׂ, welche am Boden haftend sich fortbewegen, und zu den Vögeln, welche mit beschreibendem Beiwort geflügelte heissen (צִפּוֹר כָּנָף wie Dt. 4, 17 statt עוֹף כָּנָף). Und wie der Aufruf in Ps. 103 zuletzt in der menschlichen Seele seinen Schwer- und Ruhepunkt findet, so ergeht er hier schliesslich an die Menschheit und zwar, weil diese völkerweise lebt und unter das Gesetz staatlichen Gemeinwesens verfasst ist und die Könige für die Menschheit sind was die Engel, Gottes Boten und *vicarii*, für die Naturwelt (Schegg): an die Erden-Könige d. i. die über die Erde länderweise herrschen (אֶרֶץ Erde = Gesammtland und Land = Theilerde), an die Fürsten und alle welche Rechtspflege und Regiment (Begriffe, die in שָׁפַט ineinanderliegen) auf Erden innehaben, dann (was v. 12 exemplificirend besagt) an die Menschen beider Geschlechter und jedes Alters. Alle die von v. 1 an genannten Wesen sollen den Namen Jehova's loben, dass oder weil (denn) sein Name ist unersteiglich hoch, er alleine, näml. dieser Name (so dass also kein anderer Name an ihn auch nur von ferne hinanreicht), dass oder weil sein Ruhm (seine ruhmreiche Selbstbezeugung) sich über Erd' und Himmel erstreckt (s. 8, 2). כִּי führt, ohne dass der Ausleger scheiden kann und soll, sowohl Stoff als Grund des Lobpreises ein, und dass das Verlangen des D. in יְהַלְלוּ alle genannten Wesen zusammenfasst, sieht man daraus, dass er von den näher Genannten auf die ferner Genannten zurückblickend אֶרֶץ וְשָׁמָיִם sagt (vgl. Gen. 2, 4 S. 134). In v. 14 setzt sich die Angabe des Gegenstandes und Grundes des Lobpreises fort. Der Beweggrund, aus welchem der Aufruf aller Creaturen zum Halleluja hervorgeht, näml. die neue Gnade, die Gott seinem Volke erwiesen, ist zugleich des Halleluja, welches erschallen soll, letzter Grund, denn wie der Mensch als der Letztgeschaffene auch das Endziel dessen ist was Gott mit der zu Ende gebrachten Schöpfung weiter vorhat, so ist die Gemeinde Gottes auf Erden der Mittelpunkt des Weltalls, der Zielpunkt der Weltgeschichte und die Verherrlichung dieser Gemeinde ist der Wendepunkt zur Weltverklärung.

ihrer chaotischen Naturgeister, darüber jetzt die Engel fesselnd gebieten (Apok. 7, 1), wird sich einst in freiwillige Harmonie auflösen, um den Herrn ebenso zu loben, wie die Wasser über den Himmeln."

Man übers. nicht: er hat erhöht das Horn seines Volkes, ebenso wenig als 132, 17: ich werde sprossen machen das Horn Davids. Das Horn ist beidemal ein solches, welches der Genannte nicht schon hat, sondern welches ihm gegeben wird (anders als 89, 18. 25. 92, 11 u. ö.). Das Israel des Exils hatte sein Horn d. i. sein Ansehn und seine Macht zu Schutz nnd Trutz verloren. Nun hat ihm Gott wieder ein Horn geschenkt und zwar ein hohes d. h. ihm wieder zu achtunggebietender Selbstständigkeit unter den Völkern verholfen. In Ps. 132., wo das Horn ein Gegenstand der Verheissung ist, konnten wir darunter unmittelbar den Zemach verstehen; hier wo der D. aus seiner Gegenwart heraus redet, ist es anders[1], aber das Volk Gottes, welches den in Jesu erschienenen Christus gläubig anerkennt, kann nicht umhin, bei diesem Horn, ob dessen Himmel und Erde znm Hallelnja aufgefordert werden, an Ihn zn denken, welcher seines Volkes Ehr' und Wehr, Stolz und Sieg ist. Was nnn folgt, ist Apposition zn וַיָּרֶם קֶרֶן לְעַמּוֹ: er hat erhöht ein Horn seinem Volk — Lob (wir sagen: zn Lob vgl. neutest. εἰς ἔπαινον) allen seinen Frommen, den Kindern Israel, dem ihm nahe stehenden Volke. Andere, wie Hgst., nehmen תְּהִלָּה als zweites Obj., was möglich: er hat ein hohes Horn verliehen seinem Volke, hat hohen Ruhm (vgl. Jes. 61, 11. 62, 7) verliehen allen seinen Frommen; aber besser scheint es mir, es als appos. Acc. zu קֶרֶן zu fassen: ein Horn, welches in seiner Hoheit zum Ruhme gereicht etc. Israel heisst עַם קְרֹבוֹ das Volk seines Nahen (neutr.) = seiner Nähe (Köster), wie Jerusalem Koh. 8, 10 מְקוֹם קָדוֹשׁ für מקום קֹדֶשׁ (Ew. §. 287[ab]). Es konnte auch nach Lev. 10, 3 gesagt werden עַם קְרֹבָיו das Volk derer die ihm nahe sind (wie Trg. übers.). Beidemal ist עַם Constructivus, denn der Absolutivus wird in der Regel עָם vocalisirt, so dass man also nicht mit Olsh. die Worte als incorrekten Ausdruck für עם הקרוב לו (statt העם, s. oben S. 328 Anm.) nehmen oder mit Abenezra nach לְאִישׁ חֲסִידֶךָ Dt. 33, 8 (einem Mann, deinem Frommen d. i. einem dir treulich ergebnen Manne) erklären darf. Der Ausdruck ist nicht incorrekt, sondern poetisch, indem קָרוֹב *propinquum* = *propinquitas* bed. Es heisst so das Volk, das Jehova sich nahe und zn dem er sich nahe gestellt hat, die im A. T. in Volksgestalt gebnndene und im N. T. ihrer Volksgestalt entbundene Gemeinde, welche in diesem Ps. voll des Bewusstseins ihrer königlichen Hoheit als Choragin aller Creaturen auftritt nnd das von Himmel und Erde nachzusingende Halleluja anstimmt.

[1]) Indess erklärt auch hier Sforno: „durch die Zukunft des Messias, welcher erhaben sein wird über die Könige der Erde“.

PSALM CXLIX.

Auch dieser Ps. erklärt sich, wie wir schon zu Ps. 147 sahen, aus der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit. Das neue Lied, zu dem er aufruft, hat Israels über die Völkerwelt erlangte Obmacht zum Inhalt. Wie 148, 14 dies dass Jehova seinem Volke ein Horn erhöht hat תְּהִלָּה לְכָל־חֲסִידָיו heisst, so heisst hier 149, 9 dies dass Israel an den Völkern und ihren Machthabern Rache übt הָדָר לְכָל חֲסִידָיו. Die Völker meinen, der Ps. rede prophetisch von den maccabäischen Kämpfen und Siegen. Aber er erklärt sich sattsam aus dem neugestärkten nationalen Selbstbewusstsein der Zeit nach Cyrus. Der Standpunkt ist ungef. der des B. Esther. Die neutest. Geistesgemeinde kann nicht so beten wie hier die alttest. Volksgemeinde. In dem Wahne ihn ohne geistliche Transsubstantiation nachbeten zu können ist dieser Ps. die Parole der grössten Greuel geworden, mit denen sich die Kirche befleckt hat. Caspar Scioppius entflammte mittelst dieses Ps. in seinem *Classicum belli sacri*, welches, wie Bakius sagt, nicht mit Dinte sondern mit Blut geschrieben ist, die römisch-katholischen Fürsten zu dem dreissigjährigen Religionskrieg. Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittelst dieses Ps. den Bauernkrieg. Man sieht aus solchen und andern Beispielen, dass die Kirche, wenn sie über diesem Ps. die apostolische Mahnung *τὰ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικά* (2 Cor. 10, 4) vergisst, auf den überwundenen alttest. Standpunkt zurückgeworfen wird, den zu behaupten selbst die Juden nicht wagen, weil selbst sie dem im Christenthum aufgegangenen Licht, das ihn richtet, sich nicht zu entziehen vermögen. Die alttest. Gemeinde, die als Volk Jehova's zugleich zum heiligen Kriege berufen war, hatte ein Recht, die Hoffnung der ihr verheissenen Weltüberwindung in solcher Gestalt wie in diesem Ps. auszusprechen, aber seit Jerusalem und die Stätte des alttest. Cultus zerstört sind, ist auch die Volksgestalt der Gemeinde auf immer zerschlagen. Die Gemeinde Christi erbaut sich unter und aus den Völkern, aber weder ist die Kirche ein Volk noch wird jemals wieder ein Volk als solches die Kirche *κατ᾽ ἐξ.* werden. Darum muss der Christ den Buchstaben dieses Ps. in den Geist des N. B. umsetzen. Die alten Ausl. freilich wissen von dieser Aufgabe nichts und selbst Burk noch in seinem *Gnomon Psalmorum* beruft sich für den buchstäblichen Verstand mit Unrecht auf 1 Cor. 6, 2. Nein, die Gemeinde Christi hat, soweit sie zur Verwirklichung der grossen Verheissung, dass alle

Reiche Gottes und seines Christus werden sollen, mitwirkt, kein anderes Schwert, als das Schwert des Geistes und die vom Apostel Eph. c. 6 beschriebene Waffenrüstung. Gott aber kämpft mit ihr nicht allein durch die Gewalt des Wortes seiner Gnade, sondern auch durch die Gewalt blutiger Zorngerichte. Sie selbst übt keine Rache, sondern überlässt sie dem welcher gesagt hat ἐμοὶ ἐκδίκησις (Hebr. 10, 30. Röm. 12, 19). Dies erwogen, kann dieser Ps. als ein alttestamentlich geformtes prophetisches Vorspiel der in Apok. c. 19 ertönenden Halleluja gelten.

HALLELUJA.

[1] Singet Jahawâh ein neues Lied,
Seinen Lobpreis in Frommer Gemeinde.
[2] Es freue sich Israel seines Erschaffers,
Zions Kinder mögen jubeln ob ihres Königs.
[3] Sie mögen loben seinen Namen mit Reigen,
Mit Pauk' und Cither ihm musiciren,
[4] Denn Gefallen trägt Jahawâh an seinem Volke,
Schmücket Dulder mit Heile.
[5] Es frohlocken Fromme ob Ehrenstands,
Jauchzen auf ihren Lagern.

Das neue Lied, zu dem der Psalmist aufruft, ist Echo der neuen Zeit. Eine Zeit, in welcher die Gemeinde sich verjüngt und ihrer Endgestalt näher rückt, treibt mit innerer Nothwendigkeit auch neue Lieder hervor. Eine solche neue Zeit ist jetzt für die Gemeinde der Frommen, für das seinem Gotte und väterlichen Glauben treugebliebene Israel angebrochen. Der Erschaffer Israels (עֹשָׂיו wie Iob 35,10. Jes. 54, 5 vgl. die Grundstelle Dt. 32, 6^{b}) hat gezeigt, dass er auch Israels Erhalter ist und der König Zions, dass er Zions Kinder nicht auf die Dauer unter fremder Herrschaft lassen kann und das Seufzen der Exulanten erhört hat (Jes. 63, 19. 26, 13). Darum soll die von ihrem Gott und König von neuem angeeignete Gemeinde Ihn, dessen Name jetzt von neuem aus ihrer Geschichte hervorleuchtet, mit Festtanz, Adufe und Cither feiern. Denn (wie nun der bisher nur angedeutete Anlass ausgedrückt wird) Jehova hat Gefallen an seinem Volke d. h. er ist ihm in Gnaden zugethan, sein Zorn ist gegen seine Gnade nur wie ein verschwindendes Moment (Jes. 54, 7 f.). Die folg. Futt. sind von dem gegenwärtig vor sich Gehenden gemeint. עֲנָוִים ist, wie häufig, Bez. der *ecclesia pressa*, welche bisher geduldig duldend der göttlichen Selbstthat ihrer Erlösung entgegenharrte. Nun schmückt er diese mit Heil, das sie ersehnt und das nun wirklich geworden, nun frohlocken Fromme, bisher geknechtet und ge-

schmäht, בִּכְבוֹד ob der Ehre, die ihnen vor aller Welt vindicirt und neuverliehen ist (עָלַז בְּ wie Hab. 3, 18 vgl. oben v. 2), sie jauchzen auf ihren Lagern, anf denen sie bisher in Klagen über die Gegenwart (vgl. Hos. 7, 14) sich ergossen und sehnsüchtig nach einer besseren Zukunft schmachteten (Jes. 26, 8), denn das Nachtlager ist der Ort des Selbstgesprächs 4, 5., die Thränen, mit denen es der Bnssfertige und Heilsbegierige netzt 6, 7., sind für Israel in Jauchzen verwandelt[1].

[6] Hochgesänge Gottes füllen ihre Kehle
Und ein zweischneidig Schwert führt ihre Hand,
[7] Zu vollstrecken Rache unter den Nationen,
Bestrafungen unter den Völkern,
[8] Zu binden ihre Könige mit Ketten
Und ihre Vornehmsten mit Eisenfesseln,
[9] Zu vollstrecken an ihnen geschriebnes Recht —
Glorie ists für alle seine Frommen,
Halleluja.

Diese achtzeilige Versgruppe richtet ihren Blick in die Zukunft. Das Israel der Gegenwart ist in seinem Gott wieder zu hohem Selbstbewusstsein, znm Bewnsstsein seiner Bestimmung, die ganze Völkerwelt Jehova zn unterwerfen, gelangt. Angesichts der erlebten Wiedererhebung ist seine Kehle voll Jehova erhebender Worte und Lieder (רוֹמְמוֹת Plur. von רוֹמָם 66, 17 Erhebung = Hymnns) und als Knecht Jehova's, des Erbherrn aller Heiden (82, 8), hält es in der Hand mehrmündiges d. i. mehrschneidiges Schwert, um in den Kampf für die Sache Jehova's zu ziehen, wie es nicht lange nachher wirklich die Maccabäer thaten, *ταῖς μὲν χερσὶν ἀγωνιζόμενοι, ταῖς δὲ καρδίαις πρὸς τὸν θεὸν εὐχόμενοι* 2 Macc. 15, 27. Das „geschriebene Recht“, welches zu vollstrecken Israel schlagfertig dasteht, ist durchaus nicht das den Völkerschaften Canaans zugeurteilte Vertilgnngsgericht. Israel ist nicht berufen, die Völker zu vertilgen, sondern zu überwinden; mit den Canaanitern hatte es eine eigne Bewandtniss. Der Psalmist hat ausser Thoraworten wie Dt. 32, 40 ff. solche Prophetenworte im Auge wie Ez. 25, 14: Ich werde Rache nehmen an Edom durch die Hand meines Volkes Israel u. s. w., besonders aber Jes. 45, 14: „So spricht Jehova: Das Erarbeitete Aegyptens und der Erwerb Aethiopiens und die Sabäer, Männer hohen Wuchses, werden zn dir übergehen nnd dir gehören, dir nach werden sie gehen, in

[1]) Ueber eine eigenthümliche Verwendung dieses v. 5 s. Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 363. Auch Stier ist geneigt, unter den Nachtlagern die Gräber zu verstehen.

Ketten (בַּזִּקִּים) einherziehn und dir werfen sie sich nieder, dir flehen sie: Nur in dir ist Gott und keinen gibts weiter, schlechthin keine Gottheit.“ Da steht das göttliche מִשְׁפָּט geschrieben, zu dessen Vollstreckung sich Jehova seines Volkes bedient. Und weil der Gott, der sich so zur Geltung bringt, Israels Gott ist, so ist diese Unterwerfung der Welt הָדָר Glanz und Glorie aller ihm in Liebe Ergebenen. Die Verherrlichung Jehova's ist auch die Verherrlichung Israels. Das zweischneidige Eisenschwert Israels ist es aber nicht gewesen, was diese Unterwerfung bewerkstelligt hätte, sondern das Schwert des Geistes, welches der aus Israel offenbar gewordene König Messias seinen gläubigen Streitern gereicht hat, und was dieses nicht ausrichtet, das wird letzlich ausrichten das scharfe zweischneidige Schwert, das aus seinem, des göttlichen Logos, Munde gehet, und sein, des Völkerhirten, eisernes Scepter Apok. 19, 15.

PSALM CL.

Der Aufruf Jehova בְּמָחוֹל וּבְתֹף 149, 3 zu loben ergeht hier von neuem v. 4., aber mit Herbeiziehung aller Instrumente, und nicht an Israel blos, sondern an jegliche Seele.

[1] **Halleluja,**
Lobet Gott in seinem Heiligthum,
Lobet ihn in seiner gewaltigen Veste!
[2] **Lobet ihn in seinen Machtthaten,**
Lobet ihn nach der Fülle seiner Grösse!
[3] **Lobet ihn mit Hörnerschall,**
Lobet ihn mit Harfe und Cither!
[4] **Lobet ihn mit Pauk' und Reigen**
Lobet ihn mit Saiten und Schalmei!
[5] **Lobet ihn mit hellen Cymbeln,**
Lobet ihn mit schmetternden Cymbeln!

[6] **Alles was Odem hat lobe Jah,**
Halleluja.

Die Synagoge zählt nach Ex. 34, 6 f. dreizehn göttliche Attribute (שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה מִדּוֹת), denen nach Kimchi's Bemerkung das dreizehnmalige הַלֵּל dieses Ps. entspricht. Es ist aber wahrscheinlicher, dass im Sinne des D. das von Halleluja's umfangene zehnmalige הַלְלוּ bedeutsam ist, denn die Zehn ist die Zahl der Abrundung, der Vollendung, der Abgeschlossenheit, der erschöpften Möglichkeit (s. Genesis S. 640 f.). Der Aufruf ergeht vorerst, wie in Ps. 148, an die himmlischen Wesen, denn קָדְשׁוֹ ist hier der himmlische הֵיכָל und

רְקִיעַ עֻזּוֹ die von Gottes Allgewalt ausgespannte und von Gottes Allgewalt (68, 35) zeugende Veste nicht nach ihrer der Erde zugewandten Vorderseite, sondern nach der der himmlischen Welt, welche sie von der irdischen abgrenzt, zugewandten Kehr- oder Innenseite. Das dritte und vierte הַלְלוּ bezeichnet den zu Lobenden näher: es ist Gott in den Erweisungen seiner גְּבוּרָה d. i. seiner unüberwindlichen allesüberwindenden Heldenkraft, Gott in Gemässheit der Fülle seiner Grösse d. i. seiner absoluten unendlichen Grösse. Das fünfte und sechste הַלְלוּ zieht in das Concert zu Gottes Lobe das Widderhorn שׁוֹפָר, dessen Name missbräuchlich auch Name der metallenen חֲצֹצְרָה wurde (s. zu 81, 4 [1]) und die zwei Arten der Saiteninstrumente (s. 33, 2): Nabla (d. i. Harfe und Lyra) und Kinnor (Cither), das ψαλτήριον und die κιθάρα (κινύρα). Das siebente הַלְלוּ fordert zu Festreigen auf, dessen begleitendes Hauptinstrument das תֹּף (arab. *duff*, span. aus dem Maurischen *adufe*) oder Tambourin ist. Das achte הַלְלוּ zieht Saitenspiel im weitesten Umfang מִנִּים (= מִנִּי 45, 9) syr. *menin* [2] und die Hirtenflöte (עֻגָב nach correkter LA ohne Dagesch = עוּגָב, s. zu Gen. 4, 21) heran, das neunte und zehnte die zwei verschiedenen Arten von Castagnetten (*sing.* צֶלְצַל): die hellklingenden und die tieftönenden, dumpf rauschenden, wie wir mit Köster und Ew. (Jahrb. 8, 67 f.) צלצלי שָׁמַע (Pausalform von שֵׁמַע wie סָתֶר Dt. 27, 15 u. ö. von סֵתֶר) und צלצלי תְרוּעָה unterscheiden; schon Schultens, Pfeifer (s. Rosenm.) und Burk [3] erklären ähnlich, indem sie unter den letzteren die grössere und lärmendere Art verstehen. Der Psalm, der bisher direkt nur die himmlischen Wesen aufgefordert hat, schliesst indem er die Theilnahme „der Gesammtheit des Odems“ d. i. aller Wesen, welche von Gott mit נִשְׁמַת חַיִּים begabt sind, insbesondere aller Menschen (da נְשָׁמָה vorzugsweise wenigstens den Menschengeist bez.) an dem Lobe Jâh's anspricht.

[1]) Der Talmud sagt, dass seit der Tempelzerstörung שׁוֹפָרָא genannt zu werden pflegt was früher חֲצוֹצַרְתָּא hiess, und umgekehrt *Sabbath* 36[a] *Succa* 34[a]. Die Glossatoren bemerken dazu, dass das Schofar gekrümmt, die Trompete dagegen gerade ist.

[2]) Die zehnsaitige Nabla heisst in der Peschito Ps. 33, 2 *kithoro d'asar menin* und a. u. St. wird במנים mit *b'mênê* (במאנא) *chaljotho* wiedergegehen, was „mit süssen Saiten“ heissen würde, wenn nicht *b'mônê* d. i. mit süssen Instrumenten (talm. מני, מאני) zu vocalisiren ist. Das Trg. übers. במנים mit בְּחִלִּילִין. Saadia erklärt es = בְּמִינִים mit vielartigen Instrumenten, was Abenezra *Sefath Jether* §. 95 gegen Dunasch vertheidigt.

[3]) *Cymbala auditus*, sagt dieser, *vocantur quae sonum ita tenuem habent, ut vix audiantur* (verfehlt!), *cymbala vociferationis* (richtiger *clangoris*) *quae sonum edunt vehementissimum, aures percellentem gravissime.*

Mit diesem volltönenden Finale endet der Psalter. Das אשרי des Anfangs ist nun zum הללויה geworden, in welchem alles seufzende Flehen untergegangen. Die Gemeinde hienieden fasst alle himmlischen und irdischen Wesen in einen harmonischen Chor zum Lobe Gottes zusammen, welchen sie אֵל nennt als Gott aller Wesen und dreimal יה als den ihr voller Gnade und Wahrheit offenbar gewordenen. Einer besonderen Schlussberacha bedarf es nun nicht. Dieser ganze Schlusspsalm ist eine solche. Nicht einmal eines אָמֵן (106, 48 vgl. 1 Chr. 16, 36) bedarf es. Das הללויה schliesst es in sich und überbietet es. Gebe Gott uns Allen solchen Ausgang! Er, der Dreimalheilige, lasse alle unsere Klagen und Bitten durch gläubiges Amen hindurch einmünden in ewiges

HALLELUJA!

ALLGEMEINER BERICHT

ÜBER DEN PSALTER.

Πάντα ὥσπερ ἐν μεγάλῳ τινὶ καὶ κοινῷ ταμιείῳ τῇ βίβλῳ τῶν ψαλμῶν τεθησαύρισται.

Basilius.

Nachdem wir nun die Auslegung der Psalmen, welche wir mit einem Vorbericht über die uns gestellte Aufgabe eröffneten, zu Ende geführt, lassen wir einen allgemeinen Bericht folgen, in welchem wir alles über den Psalter im Allgemeinen Wissenswürdige zusammenstellen. Ein Theil dieses Wissenswürdigen hätte recht wohl der Auslegung vorausgehen dürfen, aber der grösste Theil setzt den Vollzug der Auslegung voraus, so dass der allgemeine Bericht, der sonst als Einleitung vorausgeschickt zu werden pflegt, lehrgangsgemässer erst hier am Ende zu stehen kommt. Es liegt in der Natur der Sache, dass das Meiste was ich in meinem Artikel über die Psalmen in Herzogs Real-Encyklopädie niedergelegt auch hier vorgeführt werden muss. Es geschieht aber nicht ohne dass das dort Gegebene von neuem durchgeprüft und nach allen Seiten hin, sowie der hier minder beschränkte Zweck es gestattete und fortgesetzte Studien ermöglichten, beträchtlich erweitert worden ist. Die Literatur der Psalmen vollständig zu bemeistern ist mir selbst mit Hülfe mehrerer Bibliotheken nicht gelungen. Vieles ist natürlich absichtlich übergangen worden; manches Beachtenswerthe aber theils wider Willen theils unbewusst ausserhalb meines Gesichtskreises geblieben. Nichtsdestoweniger erscheinen manche isagogische Bestandtheile hier vollständiger bearbeitet, als sonst irgendwo. Die Wissenschaft schreitet in wechselseitiger Handreichung vorwärts. Der Einzelne muss sich bescheiden, zu ihrer Förderung nach Maassgabe seiner Kräfte mitzuhelfen, und dieses Bewusstsein bewahrt nicht nur vor Hochmuth, sondern schützt auch vor Kleinmuth. Möchte denn auch der folgende Bericht etwas dazu beitragen, dass die Erkenntniss des Psalters und seiner Geschichte einige Schritte vorwärts thue. Das diesseits mögliche Ziel liegt noch in weiter Ferne.

ERSTES HAUPTSTÜCK.

Die Stellung des Psalters im alttestamentlichen Schriftganzen.

Der Psalter bildet überall einen Bestandtheil der sogen. Chethubim oder Hagiographen. Seine Stellung aber innerhalb dieser ist schwankend. Dass er in der urchristlichen Zeit die Chethubim eröffnete, scheint aus Luc. 24, 44 hervorzugehen[1]. Die in den hebräischen Handschriften deutscher Klasse herrschende Bücherfolge, welcher unsere gedruckten Handausgaben sich anschliessen, ist wirklich diese: Psalmen, Sprüche, Iob und darauf die fünf Megilloth. Die Masora aber und die Handschriften spanischer Klasse (z. B. Nr. 1 der Quatremère'schen hebräischen Codices in München) ordnen anders: Chronik, Psalmen, Iob, Sprüche, Megilloth, Daniel, Ezra mit Nehemia — offenbar, um das Geschichtsbuch der Chronik an das Geschichtsbuch der Könige zu schliessen, ungeschickt aber, indem sie Ezra-Nehemia davon trennen. Und nach der vielbesprochenen Barajtha (d. i. aussermischnischen Mischnalehrer-Ueberlieferung) *b. Bathra* 14[b] ist die rechte Aufeinanderfolge diese: Ruth, Psalmen, Iob, Sprüche, — Ruth geht dem Psalter wie dessen Prolog voraus, denn Ruth ist die Ahnfrau dessen, dem die heilige Lyrik ihre reichste Blüthezeit verdankt[2]. Dass der Psalter die Abtheilung der Chethubim eröffne, ist ohne Zweifel das Naturgemässeste, schon deshalb, weil er seinem Grundstock nach die davidische Zeit repräsentirt, wie dann weiter Spruchbuch und Iob die Chokma-Literatur der salomonischen. Dass er aber nirgends anders als innerhalb der Chethubim seinen Platz finden konnte, versteht sich von selbst. Die erste Stelle im Kanon nimmt der Codex der Gesetzgebung ein, welcher die

---

[1]) Auch aus *Philo de vita contempl.* (*Opp.* II, 475 *ed. Mangey*), wo er *νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται* unterscheidet.

[2]) Vgl. über diese versch. Reihenfolge Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael 3, 102—104.

Grundlage des alten Bundes und des Volksthums, sowie auch alles folgenden Schriftthums Israels ist. An dieses grundlegende Fünfbuch der Thora schliesst sich unter dem Gesammttitel נביאים erst eine Reihe vergangenheitsgeschichtlicher Schriften prophetischen Charakters, welche die Geschichte Israels von der Besitznahme Canaans bis zum ersten Lichtblicke im Strafzustande des babylonischen Exils herabführen (*Prophetae priores*), und dann eine Reihe zukunftsgeschichtlicher, d. i. weissagender Schriften prophetischer Verfasser, welche bis in die Zeit des Darius Nothus, und zwar des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's unter diesem Perserkönige herabreichen (*Prophetae posteriores*). Chronologisch angesehen, würde die erste Reihe der zweiten besser entsprechen, wenn ihr die Geschichtsbücher der persischen Zeit (Chronik-Ezra, Nehemia, Esther) angefügt wären; aber das war nicht möglich, denn das israelitische Schriftthum hat zwei scharf unterschiedene Geschichtsschreibungsweisen ausgeprägt, als deren allgemeine Typen schon die sogen. elohistische und die sogen. jehovistische Geschichtsschreibung im Pentateuche gelten können, nämlich die annalistische und die prophetische, jene Geschichtsbücher der persischen Zeit aber sind annalistischen, nicht prophetischen Charakters (obwohl die Chronik viele Reste prophetischer Geschichtsschreibung, wie umgekehrt das Königsbuch viele Reste annalistischer, aufgenommen und mit sich verschmolzen hat), sie durften also nicht unter den *Prophetae priores* zu stehen kommen; nur mit Ruth verhält es sich anders, dieses Büchlein ist dem Ende des Richterbuchs (c. 17—21) so ähnlich, dass es wohl zwischen Richter und Samuel stehen könnte, vielleicht auch ursprünglich gestanden hat und nur aus liturgischem Grunde den sogen. fünf Megilloth (Hoheslied, Ruth, Threni, Koheleth, Esther, wie sie in unsern Handausgaben nach dem Festkalender geordnet aufeinander folgen) zugesellt worden ist. Alle übrigen Bücher konnten selbstverständlich nur in der dritten Abtheilung des Kanons untergebracht werden, welche man, wie neben תורה und נביאים kaum anders möglich war, ganz allgemein כתובים betitelte. Dass dies Schriften bedeute, welche ברוח הקדש geschrieben sind, wie die Synagoge die mit der grössten vom heiligen Geist entfesselten geistlichen Selbstthätigkeit verbundene Inspirationsstufe benannte, ist unmöglich; es bedeutet, wie der Enkel Sirach's in seinem Prologe es wiedergibt, τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία oder τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων und nichts weiter, und nur mit Absehen von den Geschichtsbüchern dieser Abtheilung lässt sich sagen, dass sie vorzugsweise die subjektive Seite der alt-

testamentlichen Literatur repräsentire, voran der Psalter, dieser bilderreiche Spiegel des innersten Gemüthslebens der Heiligen des alten Bundes.

ZWEITES HAUPTSTÜCK.

Die Namen des Psalters.

Am Schlusse des Ps. 72 findet sich v. 20 die Unterschrift: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohns Isai's". Sämmtliche vorausgegangene Psalmen werden hier unter dem Namen תְּפִלּוֹת (von פלל *dirimere;* Hithp. *intercedere*, dann *orare* überhaupt) zusammengefasst. Das ist befremdend, weil sie mit Ausnahme von Ps. 17 (weiterhin 86. 90. 102. 142) sämmtlich anders überschrieben sind und weil sie zum Theil, wie z. B. Ps. 1 und 2, gar keine Gebetsanrede an Gott enthalten und also nicht die Form von Gebeten haben. Dennoch ist der Gesammtname תפלות auf alle Psalmen passend. Das Wesen des Gebets ist der gerade und unverwandte Hinblick auf Gott, die Versenkung des Geistes in den Gedanken an Ihn. An diesem Wesen des Gebets haben alle Psalmen Theil, auch die didaktischen und hymnischen ohne Gebetsanrede, wie das Loblied Hanna's, welches 1 S. 2, 1 mit ותתפלל eingeführt wird. Gebet, d. i. Denken und Reden angesichts Gottes ist das Gemeinsame der Psalmendichtung. In der äussern Ueberschrift führt der Psalter den Namen (סֵפֶר) תְּהִלִּים, wofür gemeinhin auch תִּלִּים oder auch mit abgeworfenem Mem des Plurals תִּלִּי (*Thilli*) gesagt wird, vgl. Hippolytus (*ed. de Lagarde* p. 188): *Ἑβραῖοι περιέγραψαν τὴν βίβλον Σέφρα Θελείμ*[1]. Auch dieser Name, neben welchem in späteren jüdischen Schriften (z. B. bei Ibn-Ezra) auch תהלות vorkommt, ist befremdend, denn die Psalmen sind kaum der Mehrzahl nach eigentliche Hymnen, die meisten sind elegisch oder didaktisch, und nur ein einziger, Ps. 145, ist geradezu תהלה überschrieben. Aber mit Unrecht findet de Wette die Bezeichnung תהלים deshalb unpassend. Alle Psalmen haben Theil am Wesen des Hymnus, nämlich dem Zwecke desselben, der Verherrlichung Gottes. Die erzählenden preisen die *magnalia Dei*,

[1]) Hier. in der Vorrede seiner Psalmen-Uebers. *juxta Hebraicam veritatem* sagt: *Et titulus ipse Hebraicus SEPHAR THALLIM quod interpretatur volumen hymnorum Apostolicae auctoritati congruens non plures libros, sed unum volumen ostendit.* Demgemäss findet sich hinter *Psalterium ex Hebraeo Cod.* 19 der Stiftsbibl. in St. Gallen die Unterschrift: *Sephar Tallim Quod interpretatur volumen Ymnorum explicit.*

die klagenden preisen ihn gleichfalls, indem sie sich an Ihn als den alleinigen Helfer wenden und mit dankbarer Zuversicht der Erhörung schliessen, — das V. הַלֵּל schliesst beides in sich: das *magnificat* und das *de profundis*. Wenn man diesen Namen תהלים den masorethischen nennt, so ist das ungenau; es ist der als Buchtitel überlieferte, die Sprache der Masora (z. B. zu 2 S. 22, 5) nennt den Psalter הלילא (*hallêla*). Im Syrischen heisst er *k^etobo d^emazmûre*, im Koran *zabûr*, was für das arabische Sprachbewusstsein nichts weiter als „Schrift“ bedeutet, vielleicht aber aus *mizmor* verderbt ist, wovon in jüdisch-orientalischen Handschriften ein *plur. fractus* (Plural mit innerem Umlaut) *mezâmîr* gebildet wird. In der alttestamentlichen Schrift kommt ein Plural von *mizmor* nicht vor. Auch im nachbiblischen Sprachgebrauch findet sich *mizmorim* oder *mizmoroth* als Psalmenname nur vereinzelt. Um so üblicher ist im hellenischen Sprachbereiche das in LXX entsprechende ψαλμοί (von ψάλλειν = זִמֵּר); die Psalmensammlung heisst βίβλος ψαλμῶν (Luk. 20, 42. Apg. 1, 20) oder ψαλτήριον, indem der Name des Saiteninstruments (*psantêrîn* im Buch Daniel)[1] metaphorisch auf die unter Begleitung desselben ge-

[1]) *Psalterium*, sagt Augustin *in* Ps. XLII und anderwärts, *istud organum dicitur quod de superiore parte habet testudinem, illud scilicet tympanum et concavum lignum cui chordae innitentes resonant, cithara vero id ipsum lignum cavum et sonorum ex inferiore parte habet.* Das stimmt zu dem was wir zu 33, 2 bemerkt haben. Im Allgem. unterscheiden sich beide wie Harfe oder Lyra und Cither, denn an der Cither laufen die Saiten über den darunter befindlichen Resonanzboden hin, an Harfe und Lyra läuft der Resonanzkörper um die frei (ohne Resonanzsteg) schwingenden Saiten herum, entweder in Bogen- oder Winkelform, wie bei den Harfen, oder sie umschliessend, wie bei den Lyren. Harfen mit oben befindlichem Resonanzkörper (näml. *lignum concavum*, wie Augustin sich ausdrückt, d. i. einem hohlen und dadurch sonoren Holze, welches wie eine *testudo* die Saiten überschildet und als *tympanum* dient), finden sich sowohl auf ägyptischen Denkmälern (s. die Abbildung nach Rosellini bei Philippson, Psalmen S. 87), als assyrischen (s. Layard, Nineveh und Babylon, Tafel XIII. A, und Weiss, Kostümkunde, Figur 140). Cassiodor und Isidor verstehen unter dem von Augustin beschriebenen Psalterium das Trigonum, welches die Gestalt eines umgekehrten spitzwinkeligen Dreiecks hat, aber deshalb nicht gemeint sein kann, weil die horizontalen Saiten dieses Instruments von dem dreiseitigen Resonanzkörper umschlossen sind, so dass es als dreieckige Lyra zu gelten hat. Indess gibt es auch ein Trigonon aus der makedonischen Zeit, welches zur Harfe umgestaltet ist, s. Weiss Figur 347, und wiederum unsere Auffassung bestätigt. Keil (Archäologie §. 137, 2) denkt an einen wirklich mit einem Trommelfell überzogenen Resonanzdeckel. Aber das *Kussir* bei Niebuhr, Reisebeschreibung 1 S. 179., welches er nach Thenius vergleicht, hat ja die Resonanz nicht oben, sondern ist eine Laute mit Resonanzsteg und Resonanzboden, welcher von einer mit einem Felle überspannten hölzernen Schüssel gebildet wird. Ueberdies hat man sich die Vorstellung von den altisraelitischen Instrumenten

sungenen Lieder übergetragen wird; Psalmen sind Lyralieder, also lyrische Gedichte im eigentlichsten Sinne[1].

DRITTES HAUPTSTÜCK.

Die Geschichte der Psalmendichtung.

Ehe wir nnn auf das Innere des Psalters eingehen, bleiben wir noch eine Zeitlang anssen stehen und betrachten znnächst die geschichtlichen Voraussetzungen seiner Entstehung. Die lyrische Poesie ist die älteste Gattnng der Poesie überhaupt und die hebräische Poesie, die älteste der auf nns gekommenen Poesien des Alterthnms, ist deshalb wesentlich lyrisch. Weder das Epos, noch das Drama, nur das Maschal hat sich bis zur Selbstständigkeit davon abgezweigt. Selbst die Prophetie, welche sich von der Psalmodie durch vorwiegendes Getragenwerden des eigenen Geistes von der Macht des göttlichen unterscheidet, theilt mit dieser die gemeinsame Bezeichnung durch נִבָּא (1 Chr. 25, 1—3), und der Psalmensänger מְשׁוֹרֵר heisst auch als solcher חֹזֶה (1 Chr. 25, 5. 2 Chr. 29, 30. 35, 15., vgl. 1 Chr. 15, 19 n. ö.), denn wie die heilige Lyrik sich häufig zn prophetischem Schauen erhebt, so geht die prophetische Epik der Zukunft, weil unabgelöst von der Subjektivität des Weissagenden, häufig in Psalmenton über. a) Die Anfänge der Lyrik in der Menschheit. Das erste Buch der Thora erzählt uns wie die Ursprünge aller Dinge, so auch die Ursprünge der Poesie. An dem Freudenrufe Adams über das neugeschaffene Weib, diesen das Wesen des Weibes aussagenden nnd das Wesen der Ehe weissagenden geflügelten Worten, sehen wir den noch ungeschiedenen Anfang, auf welchen Poesie und Prosa zurückgehen; in der Zeit vor der Sünde gab es noch keine Poesie, weil keine Kunst, und noch keine Prosa, weil keine Alltagsstimmung. In der Zeit der Sünde begegnen uns dann Musik nnd Poesie znerst im Hause Lamech's, — beide als Gewächse anf dem Boden der Weltlichkeit. Die Kunst der Poesie nnd die Kunst der Musik sind in Sünde empfangen und geboren. Aber sie sind nicht Sünde an sich

---

nach alten Berichten und Denkmälern, nicht nach der huntscheckigen moslemischen Musik zu hilden.

[1]) In der Form פזמון ist *ψαλμός* (*psaume*) in der Sprache der späteren Synagogalpoesie Name singharer, bes. mit Refrain verschener Stücke geworden, und man hat sogar ein V. פִּזֵּם zu bilden gewagt, s. Dukes, Zur Kenntniss der neuhebr. religiösen Poesie (1842) S. 37 f. und Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters (1855) S. 367 f.

und deshalb der Heiligung fähig. Der Segen Melchisedeks und der Segen, mit welchem Rebekka aus dem Hause Bethuels entlassen wird, repräsentiren die von der Gnade beschienene Poesie der Heidenwelt; die Segnungen Isaaks und Jakobs über ihre Söhne repräsentiren die von der Gnade geheiligte Poesie der Geburtsstätte Israels. Die Poesie redet hier Glaubensmachtworte prophetischen Geistes, aus denen nicht allein Israels künftige Poesie, sondern Israels ganze Zukunft entsprossen ist. Der Geist der Welt hat also die Poesie hervorgebracht und der Geist des Glaubens und der Prophetie hat sie geheiligt. b) Die Anfänge der Lyrik innerhalb Israels. Die mosaische Zeit wird dann die Geburtszeit Israels als Volkes und auch die Geburtszeit seiner volksthümlichen Lyrik. Aus Aegypten brachte Israel Instrumente mit, welche sein erstes Lied 2 Mos. 15 begleiteten — den ältesten Hymnus, welcher durch alle Hymnen der Folgezeit hindurchklingt. Nehmen wir dazu Ps. 90 und 5 Mos. 32., so haben wir hier die Prototypen aller Psalmen, der hymnischen, der elegischen und der prophetisch-didaktischen Gruppe. Alle drei Lieder sind noch ohne die spätere Kunst strophischen Ebenmaasses. Aber schon der Siegesgesang Debora's, 8 Jahrhunderte vor Pindar ein ihn überflügelndes Triumphlied, welches in 15 hexastichischen Strophen verläuft, zeigt uns die Kunst der Strophik nahe ihrer Vollendung. Man hat es befremdend gefunden, dass schon die Anfänge der Poesie Israels so vollkommen sind, aber die Geschichte Israels, auch die seiner Literatur, steht unter einem andern Gesetze, als dem einer stetigen Entwickelung von unten nach oben. Die einzigartige Erlösungszeit Mose's beherrscht als schöpferischer Anfang alle folgende Entwickelung. Es findet eine Fortbewegung statt, aber eine solche, die nur zur Entfaltung bringt, was in der mosaischen Zeit mit aller Urkraft und Fülle einer göttlichen Schöpfung begonnen hat. Wie eng verkettet aber dieser Fortschritt ist, zeigt sich daran, dass Hanna, die Sängerin des alttestamentlichen *Magnificat*, denjenigen unter ihrem Herzen trug, welcher den lieblichen Sänger Israels, auf dess Zunge das Wort Jehova's war, zum Könige gesalbt hat. c) Die Blüthezeit der israelitischen Lyrik. Zu ihrer höchsten Blüthe gelangte die heilige Lyrik durch David. Es wirkte Vieles zusammen, um Davids Zeit zu ihrer goldenen zu machen. Samuel legte dazu den Grund sowohl durch seine reformatorische Wirksamkeit überhaupt, als insbesondere durch die Gründung von Prophetenschulen, in denen unter seiner Leitung (1 S. 19, 19 f.) in Verbindung mit der Wirkung und Pflege des prophetischen Charisma Gesang und Musik

getrieben wurden. Durch diese Cönobien, von denen eine bisher in Israel nicht erlebte geistliche Erweckung ausging, ist auch David hindurchgegangen. Seine poetische Anlage ward hier, wenn nicht geweckt, doch gebildet. Er war ein geborner Musiker und Dichter. Schon als bethlehemitischer Hirte trieb er das Saitenspiel und vereinigte mit seiner natürlichen Begabung ein Herz voll tiefer, den Augen des Herrn offenbarer Frömmigkeit. Aber Psalmen Davids des noch Ungesalbten (wozu auch Ps. 144, wenn er eine mit Hülfe echtdav. Psalmen bewerkstelligte Reproduction der Empfindungen Davids als des Siegers über Goliath ist, nicht gehört) enthält der Psalter so wenig, als das neue Testament Schriften der Apostel aus der Zeit vor Pfingsten; erst von da an, wo mit seiner Salbung zum Könige Israels der Geist Jehova's ihn überkam und ihn auf die Höhe seines heilsgeschichtlichen Berufes stellte, sang er Psalmen, welche Bestandtheile des Kanons geworden sind. Sie sind die Frucht nicht allein seiner tiefbegabten und vom Geiste Gottes (2 S. 23, 2) getragenen Persönlichkeit, sondern auch seiner eigenthümlichen Führungen und der darein verflochtenen Führungen seines Volkes. Davids Weg von seiner Salbung an führte durch Leiden zur Herrlichkeit; das Lied aber ist, wie ein indisches Sprüchwort sagt, aus dem Leid entsprossen, die *sloka* aus *soka*. Sein Leben war reich an Wechselfällen, die ihn bald zu elegischen Klagen, bald zu hymnischem Lobpreis stimmen mussten; zugleich war er, der Anfänger des Königthums der Verheissung, eine Weissagung auf den künftigen Christus, und sein typisch gestaltetes Leben konnte sich nicht anders aussagen, als in typischen oder auch bewusst prophetischen Worten. Zum Throne gelangt, vergass er der Harfe nicht, die ihn auf der Flucht vor Saul begleitet und getröstet hatte, sondern lohnte ihr nach Würden. Er stellte 4000 Leviten, die vierte Abtheilung der gesammten Levitenschaft, als Sänger und Musiker beim Gottesdienste im Zelttempel auf Zion und theilweise in Gibeon, dem Orte des mosaischen Stiftszeltes, an, getheilt in 24 Klassen, unter den Sangmeistern Asaph, Heman und Ethan-Jeduthun (1 Chr. 24., vgl. 15, 17 ff.), und vervielfältigte die musikalischen Instrumente, namentlich wohl die Saiteninstrumente, durch eigne Erfindung (1 Chr. 23, 5. Neh. 12, 36 [1]). Es gab in Davids Zeit drei Opferstätten: auf Zion bei der

[1]) Ich weidete, sagt David in dem griech. Ps. hinter Ps 150, die Schafe meines Vaters, meine Hände machten Schalmeien (*ὄργανον* = עוגב) und meine Finger fügten zusammen (oder: stimmten) Harfen (*ψαλτήριον* = נבל). Uebereinstimmig damit fragt der Midrasch in Bezug auf Cither und Harfe: מי התקין להם

Bundeslade (2 S. 6, 17 f.), in Gibeon beim mosaischen Stiftszelt (1 Chr. 16, 39 f.) und später auf der Ornan-Tenne, dem späteren Tempelberge (1 Chr. 21, 28—30). So wurden auch Andere vielfach ermuntert, ihre Gaben dem Gotte Israels zu widmen. Neben den 73 לדוד überschriebenen Psalmen, deren unmittelbar davidische Abkunft sich wenigstens bei einigen 50 durch ihre schöpferische Ursprünglichkeit, ihre affektvolle vorherrschend elegische Stimmung, ihre graziöse Haltung und Bewegung, ihre antike, aber durchsichtige und nur bei Schilderung des wüsten Treibens der Gottlosen finster und hart werdende Sprache rechtfertigt, enthält die Sammlung folgende, welche nach gleichzeitigen von David angestellten Sängern benannt sind: 12 לאסף (Ps. 50. 73—83) von vorherrschend prophetischem Inhalt und Geiste, und 12 von der levitischen Sängerfamilie der בני־קרח (Ps. 42—49. 84. 85. 87. 88, mitgerechnet Ps. 43) von vorherrschend königlichem und priesterlichem Gepräge. Die beiden Psalmen der Ezrahiten, Ps. 88 von Heman und 89 von Ethan, gehören schon in die Zeit Salomo's, dessen Namen ausser Ps. 72 nur noch Ps. 127 trägt. Unter Salomo ging es mit der Psalmenpoesie schon abwärts; alle damaligen Geisteserzeugnisse tragen mehr den Stempel sinnender Betrachtung als unmittelbarer Empfindung, denn die ringende Sehnsucht war geniessender Befriedigung, die nationale Concentration weltthümlicher Ausbreitung gewichen. Es war die Zeit der Chokma, die den Sinnspruch künstlerisch ausgebildet und auch eine Art von Drama geschaffen hat. Salomo selbst ist Ausbildner des Maschal, dieser eigentlichen Dichtungsform der Chokma. Er war zwar nach 1 K. 5, 12 auch Verfasser von 1005 Liedern, aber im Kanon finden sich von ihm nur zwei Psalmen und das dramatische Lied der Lieder, was wohl daraus zu erklären sein möchte, dass er von der Ceder bis zum Ysop redete, dass er von dem Einen auf das Viele verfiel und mehr den Arcanis des Naturreichs als den Mysterien des Gnadenreiches zugewendet war. d) **Der Verfall und die zweimalige kurze Nachblüthe der israelitischen Lyrik.** Nur

und antwortet שמואל ודוד *Bamidbar Rabba* c. 16 f. 264[a]. Aehnliches würde Am. 6,5 aussagen, wenn mit Ges. Hitz. u. A. nach Trg. zu übers. wäre: sie ersinnen sich wie David musikalische Instrumente. Möglich ist dies. Wahrscheinlicher aber ist eine andere Auffassung: „sie die unter Harfenbegleitung narrentheien, meinen dass so wohl wie David ihnen die Tonwerkzeuge anstehn", eig. sie achten die Tonwerkzeuge ihnen gleich David d. i. ihnen gleich David wohl anstehend. Das passt besser zu der vorausgegangenen Aussage, dass die durch Davids Psalmengesang geheiligte Nabla ihnen nur dazu dient, unter Begleitung derselben ihre Possen auszulassen (פָּרַט *ineptire loquendo*, s. Ges. *thes.*).

zweimal nahm die Psalmenpoesie wieder einen kurzen Aufschwung: unter Josaphat und unter Hiskia. Unter beiden Königen erhoben sich die schönen Gottesdienste des Tempels in alter Herrlichkeitsfülle aus zeitheriger Entweihung und Verkümmerung. Ausserdem aber waren es zwei grosse Wunderrettungen, welche unter beiden Königen die Psalmenpoesie wieder erweckten: unter Josaphat die von Jahaziel dem Asaphiten geweissagte Niederlage der zu Juda's Ausrottung verbündeten Nachbarvölker, unter Hiskia die von Jesaia geweissagte Niederlage des Heeres Sanheribs. Ausserdem machten sich beide Könige culturgeschichtlich verdient, Josaphat durch eine auf Hebung der Volksbildung abzweckende Einrichtung, welche an die karolingischen *missi* erinnert (2 Chr. 17, 7—9), Hiskia, den man als den Pisistratus der israelitischen Literatur betrachten kann, durch Niedersetzung einer mit Sammlung der alten Literaturreste beauftragten Commission (Spr. 25, 1); auch stellte er die alte heilige Musik wieder her und gab die Psalmen Davids und Asaphs ihrem liturgischen Gebrauch zurück (2 Chr. 29, 25 ff.). Und er selber war Dichter, wie Jes. 38 zeigt, freilich ein mehr reproduktiver als produktiver, sein מכתב (wofür vielleicht מכתם zu lesen ist, mit dem diese Benennung wenigstens dem Sinne nach zusammenfällt), bekundet besonders Vertrautheit mit dem Buch Iob. Sowohl aus Josaphats, als aus Hiskia's Zeit haben wir im Psalter nicht wenige meistens asaphische und korahitische Psalmen, welche, obwohl ohne historische Aufschrift, die damalige Zeitlage uns unverkennbar entgegenhalten. Abgesehen von diesen zwei Nachblüthezeiten ist die spätere Königszeit fast ohne Psalmendichter, aber desto reicher an Propheten. Als die Lyrik verstummte, erhob die Prophetie ihre Posaunenstimme, um das religiöse Leben, das sich sonst in Psalmen aussprach, wieder zu erwecken. In den Schriften der Propheten, welche das *λεῖμμα χάριτος* in Israel repräsentiren, finden sich zwar auch Psalmen, wie Jon. c. 2. Jes. c. 12. Hab. c. 3, aber selbst diese sind mehr Nachbilder der alten Gemeindelieder als Originale. Erst die nachexilische Zeit wurde eine Zeit neuer Schöpfungen. e) Die Wiedergeburt der israelitischen Lyrik. Wie die Reformation das deutsche Kirchenlied gebar und der dreissigjährige Krieg, ohne den es vielleicht keinen Paul Gerhardt gäbe, es von neuem ins Leben rief, so gebar die davidische Zeit die Psalmenpoesie und das Exil rief die erstorbene wieder ins Leben. Das göttliche Strafgericht verfehlte nicht seine Wirkung. Wenn es sich auch nicht bestätigen sollte, dass manche Psalmen Zusätze haben, aus denen ersichtlich, wie fleissig

sie damals gebetet wurden, so ist es doch über allen Zweifel erhaben, dass der Psalter Psalmen aus der Zeit des Exils, wie z. B. Ps. 102., enthält. Noch weit mehr neue Psalmen wurden aber nach der Rückkehr gedichtet. Als die Heimgekehrten, unter denen sich auch viele Asaphiten befanden [1], sich wieder als Nation fühlten und nach Herstellung des Tempels als Gemeinde, da wurden die Harfen, die in Babylon an den Weiden hingen, auf's neue gestimmt, und ein neuer reicher Liedersegen war die Frucht der wieder erwachten ersten Liebe. Diese währte freilich nicht lange. An die Stelle des äusserlichen groben Götzendienstes, welchem das ins Vaterland zurückgekehrte Volk im Strafzustande der Fremde entwöhnt worden war, trat Werkheiligkeit und Buchstabendienst, Pharisäismus und Traditionalismus. In der Seleucidenzeit jedoch erhob sich unter den Maccabäern das bedrückte und verletzte Nationalgefühl in alter lebendiger Begeisterung. Die Prophetie war damals, wie an mehreren Stellen des 1. Buches der Maccabäer geklagt wird, längst verstummt. Dass die Psalmenpoesie damals wiedererblüht sei, lässt sich nicht behaupten. In neuerer Zeit hat Hitzig den positiven Beweis zu führen gesucht, dass von Ps. 73 an sich kein einziger vormaccabäischer Psalm in der Sammlung befinde und dass der Psalter von da an die Begebnisse der maccabäischen Periode sogar gewissermaassen in chronologischer Folge wiederspiegele. In den Commentaren v. Lengerke's und Olshausens ist die Zahl dieser Psalmen zwar etwas verringert und die Selbstzuversicht des Urtheils herabgestimmt, aber immer noch ists eine grosse Menge maccabäischer Psalmen, welche beide annehmen, und beide bezeichnen die Regierung Johannes Hyrkans (135—107) als die Entstehungszeit der jüngsten Psalmen und der uns vorliegenden Psalmensammlung. Dagegen ist nicht allein von Forschern wie Hengstenberg, Hävernick, Keil, sondern auch von Forschern wie Gesenius, Hassler, Ewald, Thenius, Böttcher, Dillmann sowohl Dasein als Möglichkeit maccabäischer Psalmen bestritten worden. Jedoch haben die Gegner solcher Psalmen sich theilweise nicht minder übernommen, wie ihre Liebhaber. Man hat gesagt, dass die mächtige Begeisterung der maccabäischen Zeit eine mehr menschliche als göttliche, mehr volksthümlich-patriotische als theokratisch-nationale war, aber das Buch Daniel zeigt uns in prophetischer Abbildung jener Zeit ein heiliges Volk des Höchsten,

[1]) Bei Barhebräus zu Iob und im Chronikon werden manche Ueberlieferungen auf „Asaph, den hebräischen Priester, den Bruder Esra's des Schreibers der Schriften" zurückgeführt.

kämpfend mit der widergöttlichen Weltmacht, und spricht für diese Kämpfe die denkbar grösste heilsgeschichtliche Bedeutung an. Ferner: die Geschichte des Kanons soll dagegen sein, aber diese muss ja fast allein erst aus dem Inhalte der kanonischen Schriften erschlossen werden und weiss nicht um Zeit und Stunde. Wenn der Enkel Sirachs d. i. Ben-Sira's sagt, dass dieser das Gesetz und die Propheten und *τὰ ἄλλα* (*λοιπὰ*) *πάτρια βιβλία* mit Erfolg studirt habe, so glauben auch wir daraus schliessen zu dürfen, dass die Chethubim schon geraume Zeit vor Ausbruch der maccabäischen Kämpfe den dritten Haupttheil des Kanons bildeten, denn wenn auch der in der Vorrede des Spruchbuches Sirachs genannte Euèrgetes nicht Euergetes I (246—222), sondern Physkon Euergetes II (145—117, nach seiner eignen Zählung von 170 an), und also der in c. 50 gepriesene Hohepriester Simon nicht Simon I der Gerechte (310—291) ist, wie Vaihinger (Studien u. Kritiken 1857 S. 93 ff.) beweisen will, sondern Simon II (219—199), so dass also das Spruchbuch in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrh. entstanden ist, so war es doch jedenfalls, als Mattathia's kühner Glaubenseifer 167 die maccabäischen Kämpfe eröffnete, bereits ein fertiges, der dreitheiligen kanonischen Schrift Zeugniss gebendes Buch, denn nirgends findet sich, wie auch O. F. Fritzsche anerkennt, eine Spur und Andeutung davon, dass das Volk bereits sich ermannt und den Kampf wider die heidnische Tyrannei unternommen hatte. Und was v. Lengerke und Olshausen nach Hitzigs Vorgang behaupten, dass die Psalmensammlung erst unter dem hasmonäischen Fürsten Simon (143—135) oder Johannes Hyrkan (135—107) redigirt worden sei, widerlegt sich aus der Chronik, aus welcher ersichtlich ist, dass die Redaktion des Psalters schon zur Zeit des Chronisten eine vollendete Thatsache war, so dass was 2 Macc. 2, 13 von Nehemia gesagt wird, dass er eine Bibliothek heiliger Schriften begründet, in deren Sammlung auch *τὰ τοῦ Δαυίδ*[1] aufgenommen waren, als ein entscheidender Schritt zum Abschluss des Psalters angesehen werden kann. Aber dass die Chethubim und, vollends dass der Psalter auch nach vollzogener Redaktion noch für jüngere Einschaltungen offen blieben (wie das auch im Buch Josua und 2 S. c. 1 citirte ספר הישׁר ein im Lauf der Zeit angewachsenes Sammelbuch war), darf doch nicht von vornherein als unmöglich gelten. Wenn Judas der Maccabäer darin, dass er die National-

[1]) Wahrsch. heisst so der Psalter, wie auch im Arab. *Daûd* = *zabûr* (s. zu 3, 1) gebraucht und im Aethiop. *finitus est David* = *Psalterium* gesagt wird (s. Dorn *De Psalterio aeth.* 1825 p. 9).

literatur sammelte, in Nehemia's Fusstapfen trat (2 Macc. 2, 14: ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διεσκορπισμένα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν), so liesse sich wohl denken, dass der Psalter damals eine Bereicherung erfahren [1]. Wenn die jüdische Ueberlieferung die sogen. grosse Synagoge (כנסת הגדולה) an der Zusammenstellung des Kanons betheiligt, so ist dies der Annahme maccabäischer Psalmen nicht ungünstig, da diese συναγωγὴ μεγάλη unter der seleucidischen Herrschaft noch fortbestand (1 Macc. 14, 28). Der schlagendste Gegenbeweis wäre die Septuaginta-Uebers. der Ps., wenn sich erweisen liesse, dass die Uebers. der Chethubim gleichzeitig mit der des Pentateuchs schon unter Ptolemäus Lagi (323—284) oder dessen Sohne Ptolemäus Philadelphus (284—246) entstanden sei. Aber gesetzt auch dass sich dies aus dem Prologe des Buches Sirach schliessen liesse (welcher allerdings vorauszusetzen scheint, dass auch schon τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων damals in griechischer Uebersetzung vorhanden waren), so liegt doch die Zeit der Entstehung gerade der Psalmen-Uebers. so im Dunkeln, dass sich diese nach keiner Seite hin zum Beweise eignet, obwohl es bemerkenswerth ist, dass das erste Buch der Maccabäer diese Uebers. schon kennt und dass sie mehrere Ps. Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου überschreibt, keinen aber in jüngere Zeit herabdatirt. Dass nun gar die Maccabäerzeit unfähig gewesen sei, Psalmen, welche der Sammlung einverleibt zu werden würdig gewesen seien, hervorzubringen, ist die denkbar ungeschichtlichste Behauptung. Es ergibt sich deutlich — sagt Thenius (Studien u. Krit. 1854, Heft 3) — aus dem rein prosaischen Charakter derjenigen Stellen der Maccabäerbücher, wo Psalmenähnliches gefunden wird (1 Macc. 7, 37 f. 9, 21. 2 Macc. 1, 24 ff. 14, 35 f. 15, 22 ff.), sowie aus dem nüchternen Wesen der einzigen Probe eines Tempelpsalms aus dieser Zeit, die uns Sirach (50, 22—24) aufbewahrt hat. Aber ein Tempelpsalm ist das gar nicht, obwohl ein so gehaltvolles Stück liturgischer Thefilla [2], dass eins unserer kirchlichen Lieblingslieder, „Nun danket alle Gott", daraus erwachsen ist. Und obwohl die Maccabäerzeit

[1]) Ewald lehrt in seiner Gesch. 7, 428 ff., dass damals unter dem ersten Maccabäer Juda 7 bis 8 Werke (Sprüche, Hoheslied, Koheleth, Iob, Daniel, Esther, Chronik) zum Kanon hinzugekommen und damit die dreitheilige kanonische Schriftensammlung abgeschlossen worden sei.

[2]) s. meine Gesch. der nachbiblischen jüd. Poesie S. 182 f. und dagegen O. F. Fritzsche in der 5. Lieferung des Exeg. Handb. zu den Apokryphen S. 303 f., welcher dieses καὶ νῦν εὐλογήσατε κτλ. für den Epilog der αἴνεσις πατέρων und nicht für ein Dankgebet der Gemeinde hält.

prophetenlos war, so ist doch vorauszusetzen, dass ihrer Manche die Gabe der Poesie besassen, und dass der Geist des Glaubens, welcher mit dem Geiste der Prophetie wesentlich ein und derselbe ist, diese Gabe heiligen und befruchten konnte. Wir haben dess ein Beispiel an dem aus 18 Ps. bestehenden sogen. *Ψαλτήριον Σολομῶντος*, welches mit Recht neuerdings als eine der köstlichsten Perlen unter vielem pseudepigraphischen Unrath und als einer der wichtigsten jüdischen Literaturreste aus der nächstvorchristlichen Zeit bezeichnet worden ist. Dass diese Ps. aus der maccabäischen Zeit stammen, wie Ewald meint, ist bei weitem nicht so wahrscheinlich, wie dass sie der Zeit angehören, wo die herodeische Herrschaft an die Stelle der hasmonäischen getreten war, denn der Frevler am Heiligthum, der nach 2, 30 *ἐπὶ τῶν ὀρέων Αἰγύπτου* ein schimpfliches Ende nimmt, ist, wie Movers erkannt hat, Pompejus, und der *ἄνθρωπος ἀλλότριος*, der sich nach 17, 9 des davidischen Throns bemächtigt und die Sehnsucht nach dem Messias (*Χριστὸς κύριος*) so gewaltig verstärkt hat, ist Herodes Sohn Antipaters. Diese 18 Ps., welche innerlich ohne allen Bezug auf Salomo sind und unter diesem alten Namen[1] nur ihre zeitgeschichtlichen Klagen über Pompejus, Herodes, Sadducäer und Römlinge verstecken, ohne Zweifel aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt, sind zwar theilweise mehr prophetisch als lyrisch gehalten und stehen weit hinter der Urthümlichkeit und Kunstschönheit der kanonischen Ps. zurück, zeigen aber doch, dass die Empfindungen der Gläubigen sich auch noch über die maccabäische Zeit hinaus in geistlichen und gehaltvollen Liedern ergossen haben[2]. Da

[1]) Dass Salomo nach 1 K. 5, 12 tausend und fünf Lieder verfasst hat, legte die Wahl des Namens nahe; übrigens wird in einem Zusatz der LXX zu 1 K. 8, 53 auf ein *βιβλίον τῆς ᾠδῆς* mit salom. Inhalt verwiesen, in welchem das was wir hebräisch 1 K. 8, 13 lesen zum Stoff eines Liedes gemacht sich vorfand, welches *Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ* begann.

[2]) Diese 18 Salomo-Psalmen wurden zuerst aus einer Augsburger Pergament-Handschr. durch de la Cerda in seinen *Adversaria sacra* 1626 bekannt und dann von Fabricius in seinem *Codex Pseudepigraphus V. T.* p. 914 ss. 1713 nach dem Texte und mit den Erläuterungen de la Cerda's aufgenommen. Der Text ist fehlerhaft und Niemand hat sich seiner seitdem angenommen. Auf den hohen literatur- und volksgesch. Werth dieser Ps. haben in neuerer Zeit wieder aufmerksam gemacht Movers in seinem Art. Apokryphen-Literatur in Wetzer-Welte's Kathol. Kirchen-Lexikon 1, 340; Ewald in der Gesch. des Volkes Israel 4, 343 f. und Jahrb. 6, 27; Dillmann in seinem Art. Pseudepigraphen des A. T. in Herzogs RE 12, 305 f., welcher sie mit Ew. aus der Zeit der ersten Ueberfälle des Antiochus Epiphanes datirt, einer Zeit, deren Gestalt eine in wesentlichen Zügen andere war.

sich somit die Unmöglichkeit maccabäischer Psalmen nicht beweisen lässt, so wird ein Psalmenausleger nicht mit dem Vorurtheil an den Psalter gehen dürfen, dass die Prodnktivität der heiligen Lyrik schon in der persischen Zeit erloschen sei. Dagegen ist das Vorurtheil berechtigt, dass, wenn der Psalter bis in die seleucidische Zeit herabreicht, der eingelegten Psalmen dieser Zeit doch nur verhältnissmässig wenige sein werden, und ob es überhaupt solche gibt, hat die Untersuchung der fraglichen Psalmen zu entscheiden, welche uns bei keinem derselben mit Sicherheit zu diesem Ergebniss geführt hat, wogegen es unzweifelhaft feststeht, dass der Psalter nicht erst in der seleucidischen, sondern schon in der persischen Zeit seine Schlussgestalt erhalten hat, wie er denn auch in Ansehung der Heilserkenntniss die Stufe und den Gesichtskreis der ezra-nehemianischen Wiederhellungszeit nirgends überschreitet.

VIERTES HAUPTSTÜCK.

Die Entstehung der Psalmensammlung.

Die Entstehungsgeschichte der Psalmensammlung ist für uns noch ziemlich durchsichtig. Die Psalmensammlung, wie sie uns vorliegt, besteht aus 5 Büchern. Hilarius Pictaviensis macht schon auf das *fiat fiat* am Schlusse der einzelnen Bücher aufmerksam, aber die Befangenheit, mit welcher er nach Act. 1, 20 auf der einheitlichen Benennung *liber Psalmorum* bestehen zu müssen glaubt, verschliesst ihm das Verständniss der bedeutsamen Fünftheilung. *Τοῦτό σε μὴ παρέλθοι, ὦ φιλόλογε* — sagt dagegen Hippolytus, dessen Worte später Epiphanius wiederholt — *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διεῖλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλον πεντάτευχον*, übereinstimmig mit dem Midrasch zu Ps. 1, 1: Mose gab den Israeliten die fünf Bb. der Thora und diesen entsprechend (כנגדם) gab ihnen David das Buch der Psalmen, welches aus fünf Bb. besteht (ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים). Die Fünftheilung macht den Psalter zum Abbild der Thora, welcher er auch darin gleicht, dass, wie in der Thora elohimische und jehovische Abschnitte wechseln, so hier eine Gruppe von elohimischen Psalmen (42—84) auf beiden Seiten von Gruppen jehovischer (1—41. 85—150) umschlossen ist. Der Psalter ist auch ein Pentateuch, das Echo des mosaischen aus dem Herzen Israels; er ist das Fünfbuch der Gemeinde an Jehova, wie die Thora das Fünfbuch Jehova's an die Gemeinde ist. Die fünf Bücher sind folgende:

1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150[1]. Die ersten vier Bücher schliessen jedes mit einer Doxologie, welche man irrigerweise als Bestandtheil des voraufgehenden Psalmes ansehen würde (41, 14. 72, 18 f. 89, 53. 106, 48), und die Stelle der fünften Doxologie vertritt Ps. 150 als volltönendes Finale des Ganzen (ähnlich dem Verhältnisse von Ps. 134 zu den sogen. Stufenliedern). Diese Doxologien nähern sich schon der Sprache der liturgischen Beracha des zweiten Tempels. Ihnen ausschliesslich in der alttestamentlichen Schrift eigenthümlich ist das durch copulatives ו gepaarte אָמֵן וְאָמֵן (vgl. dagegen Num. 5, 22 und auch Neh. 8, 6). Ein solches durch fünf Marksteine bezeichnetes fünftheiliges Ganzes war der Psalter schon zur Zeit des Chronisten. Wir schliessen dies aus 1 Chr. 16, 35. Der Chronist reproducirt da in der freien Weise einer thucydideischen oder livischen Rede die nach Einholung der Bnndeslade erschollenen davidischen Festklänge, so zwar, dass er, nachdem er einmal in Psalmenreminiscenzen aus Ps. 106 gerathen ist, dem David auch die Beracha hinter Ps. 106 in den Mund legt. Man sieht daraus, dass der Psalter schon damals in Bücher getheilt war; die Schlussdoxologien waren schon mit dem Körper der Psalmen, hinter denen sie standen, gliedlich verwachsen. Der Chronist aber schrieb unter dem Pontifikate Jochanans, Sohns Eljaschibs, des Vorgängers Jaddua's, gegen Ende der persischen Herrschaft, aber noch geraume Zeit vor Anfang der griechischen.

Nächst dieser Verwendung der Beracha des 4. Buchs beim Chronisten ist Ps. 72, 20 ein bedeutsames Merkzeichen für die Ursprungsgeschichte des Psalters. Diese Worte: „zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohnes Isai's" sind ohne Zweifel die Unterschrift der dem gegenwärtigen Psalmen-Pentatench vorausgegangenen ältesten Psalmensammlung. Der Redaktor hat diese Unterschrift zwar durch Zwischeneinschiebnng der Beracha 72, 18 f. von ihrer nrsprünglichen Stelle dicht hinter Ps. 72 hinweggerückt, übrigens aber sie unangetastet stehen lassen. Die Redaktoren nnd Bearbeiter älterer Quellenschriften innerhalb des israelitischen Schriftthums zeigen sich in dieser Beziehung äusserst gewissenhaft und erleichtern uns dadurch den Einblick in die Entstehung ihrer Werke, wie z. B. der Bearbeiter der Bücher Samuel sowohl das Beamtenverzeichniss einer jüngeren Quellenschrift 2 S. 8, 16—18 (welche, soweit sie uns eingearbeitet vorliegt, damit abschloss), als das Beamtenverzeichniss

[1]) Der Karäer Jefeth bei Eli nennt sie ספ׳ אשׁרי (bei Bargès falsch ראשׁ), ס׳ כאיל u. s. w.

einer älteren (2 S. 20, 23—26) unversehrt mittheilt, oder wie nicht nur der Verf. des Königsbuchs in der Mitte des Exils, sondern auch der Chronist in der Mitte der persischen Zeit den aus annalistischer Quelle stammenden Satz, dass die Tragstangen der Bundeslade „bis heute" in den Ringen derselben befindlich seien, unverändert herübergenommen 1 K. 8, 8. 2 Chr. 5, 9. Jene so treu erhaltene Unterschrift leistet uns aber leider weniger, als wir wünschen möchten. Wir ersehen daraus nur, dass der gegenwärtigen Sammlung eine Grundsammlung von bei weitem geringerem Umfang vorangegangen ist und dass diese mit dem salomonischen Ps. 72 schloss, denn hinter diesen würde der Redaktor die nur auf Gebete Davids lautende Unterschrift doch wohl nicht gestellt haben, wenn er sie nicht hinter ihm vorgefunden hätte. Und von da aus liegt die Vermuthung nahe, dass Salomo selbst, den das gottesdienstliche Bedürfniss des neuen Tempels veranlassen konnte, diese Grundsammlung zusammengestellt und durch Anfügung von Ps. 72 sich als Urheber derselben zu erkennen gegeben habe. Aber schon auf die Frage, ob die Grundsammlung übrigens nur eigentlich davidische Lieder enthalten habe oder ob die unterschriftliche Bezeichnung תפלות דוד nur *a potiori* gemeint sei, fehlt uns die Antwort. Nehmen wir das Letztere an, so begreift sich nicht, weshalb von den asaphischen Psalmen nur der Eine, Ps. 50, in ihr Aufnahme gefunden. Denn dieser ist wirklich altasaphisch und könnte also Bestandtheil derselben gewesen sein. Dagegen können die korahitischen Psalmen 42—49 ihr unmöglich alle angehört haben, denn einige derselben, am unzweifelhaftesten 47. 48, stammen aus der Zeit Josaphats, deren denkwürdigstes Ereigniss, wie der Chronist erzählt, von einem Asaphiten geweissagt und von korahitischen Sängern gefeiert wurde. Schon deshalb ist es, abgesehen von andern Psalmen, welche in die assyrische (wie 66. 67) und jeremianische Zeit (wie 71) herabführen und Spuren der Zeit des Exils an sich tragen (wie 69, 35 ff.), schlechterdings unmöglich, dass die Grundsammlung aus Ps. 2—72 oder vielmehr (da Ps. 2 in die spätere Königszeit, etwa die Zeit Jesaia's, gesetzt werden zu müssen scheint) aus Ps. 3—72 bestanden habe. Und denken wir die jüngeren Einlagen hinweg, so bleibt für die Psalmen Davids und seiner Zeitgenossen keine Anordnung übrig, welche irgendwie den Stempel davidisch-salomonischen Geistes trüge. Schon alten jüdischen Lehrern fiel das auf, und es wird im Midrasch zu Ps. 3 erzählt, dass, als Josua ben Levi die Psalmen zurechtstellen wollte, ein himmlisches Echo ihm zurief: Wecke den Schlummernden nicht auf

(אל־תפיחי את־הישן), d. i. verunruhige David im Grabe nicht! Weshalb auf Ps. 2 gerade Ps. 3 oder auf פרשת גוג ומגוג, wie es dort im Midrasch ausgedrückt wird, פרשת אבשלום folgt, lässt sich zwar befriedigender, als dort, angehen, aber im Allgemeinen ist die Anordnungsweise der zwei ersten Psalmbücher gleicher Natur, wie die der drei letzten, nämlich die in meinen *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae* (1846) durch den ganzen Psalter hindurch aufgewiesene: sie sind, wie meistens auch die salomonischen Sprüche, nach hervorstechenden äusserlichen, selten tiefer liegenden Berührungspunkten aneinandergereiht. Andererseits lässt sich nicht in Abrede nehmen, dass der Grundstock der Grundsammlung innerhalb Ps. 3—72 vorliegen muss, denn nirgends anders stehen alte davidische Psalmen so dicht und zahlreich, wie hier, beisammen. Das dritte Buch (Ps. 73—89) unterscheidet sich hierin schon merklich. Wir werden also annehmen dürfen, dass die Hauptmasse des ältesten Gesangbuches der israelitischen Gemeinde in Ps. 3—72 enthalten ist, werden aber zugleich eingestehen müssen, dass der Inhalt desselben bei späteren Redactionen und besonders bei der letzten auseinandergenommen und neu geordnet ist, wobei jedoch die Verbindung der Unterschrift 72, 20 mit dem Psalm Salomo's gewahrt blieb. Die beiden Psalmengruppen 3—72. 73—89., obwohl nicht in ursprünglicher Anordnung erhalten und durch mancherlei Einschaltungen vermehrt, repräsentiren wenigstens die beiden ersten Stadien der Entstehung des Psalters. Die Grundsammlung mag salomonisch sein. Die Nachlese der zweiten Gruppe kam frühestens in der Zeit Josaphats hinzu, in welcher, wie wir anderwärts zeigen werden, höchst wahrscheinlich das salomonische Spruchbuch zusammengestellt worden ist. Mit grösserem Rechte aber eignen wir sie der Zeit Hiskia's zu, nicht blos deshalb, weil einige Psalmen derselben eher auf die Katastrophe Assurs unter Hiskia, als auf die Katastrophe der verbündeten Nachbarvölker unter Josaphat bezogen werden zu müssen scheinen, sondern vorzüglich deshalb, weil die „Männer Hiskia's“ ebenso eine Nachlese zu dem älteren salomonischen Spruchbuch veranstalteten (Spr. 25, 1) und weil von Hiskia erzählt wird, dass er die Psalmen Davids und Asaphs (deren Hauptmasse das 3. Psalmbuch enthält) wieder in Aufnahme brachte (2 Chr. 29, 30). In der ezra-nehemianischen Zeit wurde die Sammlung dann durch die im Laufe des Exils und zahlreicher noch nach diesem verfassten Lieder erweitert. Aber auch eine Nachlese alter Lieder war dieser Zeit aufbehalten. Ein Psalm Mose's ward an die Spitze gestellt, um den Anfang des neuen

Psalters durch diesen Rückgriff in die älteste Zeit recht augenfällig hervorzuheben. Und zu den 56 davidischen Psalmen der 3 ersten Bücher sind hier in den 2 letzten noch 17 hinzugesammelt, welche freilich nicht alle unmittelbar davidisch, sondern theilweise mit Versetzung in Davids Seele und Lage gedichtet sind. Ein Hauptfundort solcher älteren Psalmen waren wohl aus der vorexilischen Zeit in die nachexilische gerettete Geschichtswerke annalistischen oder auch prophetischen Charakters. Aus solchen stammen die mehreren davidischen Lieder (auch einem des 5. Buches, Ps. 142) beigeschriebenen geschichtlichen Anlässe. Im Ganzen und Grossen ist ein Fortgang vom Aeltesten zum Jüngsten unverkennbar und es lässt sich mit Ewald (Poetische Bücher des A. B. 1, 189) sagen, dass in Ps. 1—41 die wahre Masse davidischer und überhaupt älterer Lieder, in Ps. 42—89 vorherrschend Lieder der mittleren Zeit, in Ps. 90—150 die grosse Menge späterer und sehr später Lieder enthalten ist. Aber übrigens verhält es sich mit der Psalmensammlung, wie mit den Weissagungssammlungen Jesaia's, Jeremia's, Ezechiels: Zeitordnung und Sachordnung greifen ineinander und jene ist an vielen Stellen absichtlich und bedeutsam zu Gunsten letzterer durchbrochen. Eines Hauptbestimmungsgrundes dieser Sachordnung: der Nachbildung der Thora, haben wir schon öfter erwähnt; vielleicht war es dieser, durch den auch die Eröffnung des 4. B., welches dem B. Numeri entspricht, mit einem Ps. Mose's gerade dieses Inhalts veranlasst ward.

FÜNFTES HAUPTSTÜCK.

Die Anordnung der Psalmensammlung.

Wir suchen uns nun die Anordnung der Psalmensammlung nach allen Seiten noch genauer zur Anschauung zu bringen; sie trägt, wie sich zeigen wird, den Stempel Eines ordnenden Geistes, man müsste denn annehmen, dass durch höhere Fügung wie mittelst eines Krystallisationsprocesses so unzufällige planvolle Verhältnisse zu Tage gekommen seien. Denn a) ihren Eingang bildet ein den ganzen Psalter einleitendes und deshalb uralters (*jer. Taánith* 2, 2) als Ein Psalm angesehenes didaktisch-prophetisches Psalmenpaar (Ps. 1. 2), welches mit אשרי beginnt und schliesst, ihren Schluss vier Psalmen (146—149), welche mit הללו־יה beginnen und schliessen; Ps. 150 rechnen wir dabei nicht mit, denn dieser vertritt die Beracha des fünften Buches, ganz so wie der Kehrvers Jes. 48, 22 sich 57, 25 erregter und volltönender wiederholt, am Schlusse des dritten Theils

dieser jesaianischen Reden an die Exulanten aber wegbleibt, indem statt dessen im höchsten Pathos und mit grauenerregenden Zügen das friedlose Endgeschick der Frevler dargestellt wird. Der Anfang des Psalters preist diejenigen überglücklich, welche sich gemäss dem in Thora und Geschichte offenbar gewordenen Heilswillen Gottes verhalten, der Schluss des Psalters ruft wie auf Grund des vollendeten Heilswerkes alle Creaturen zum Lobpreis dieses Heilsgottes auf. Schon Beda macht darauf aufmerksam, dass der Psalter von Ps. 146 an in eitel Jubel endet; das Ende des Psalters schwebt auf der seligen Höhe des Endes. Dass man mit sichtbarer Vorliebe die Zahl 150 voll zu machen gesucht habe, wie Ewald (Poet. BB. 1, 204) annimmt, bestätigt sich nicht; auch die Zählung 147 (nach einem *jer. Sabbath* c. XVI erwähnten Aggada-Buch parallel den Lebensjahren Jakobs) und die sowohl in karäischen als rabbanitischen Handschriften häufige Zählung 149 sind vertreten, die Bezifferung schwankt im Ganzen und Einzelnen [1]. b) Psalmen mit der Aufschrift לדוד finden sich im Psalter 73, nämlich (nach genauer Zählung) 37 in Buch 1; 18 in Buch 2; 1 in Buch 3; 2 in Buch 4; 15 in Buch 5. Die Redaction hat die augenfällige Absicht gehabt, die Sammlung ebenso mit einer imponirenden davidischen Psalmengruppe zu schliessen, wie sie mit der Hauptmasse der davidischen Psalmen beginnt [2]; die mit Ps. 146 (hinter den 15 davidischen Psalmen) anhebenden Hallelujah sind schon Präludien der Schlussdoxologie. c) Die korahitischen und asaphischen Psalmen finden sich ausschliesslich in Buch 2 und 3. Die asaphischen Psalmen sind zwölf: 50. 73—83, und auch die korahitischen sind zwölf: 42. 43. 44—49. 84. 85. 87. 88., vorausgesetzt dass Ps. 43 (wie unsere Ueberzeugung ist) als selbstständiger Zwillingspsalm zu 42 zu gelten hat und Ps. 88 (der nach einer andern wahrscheinlicheren Ueberlieferung von Heman dem Ezrahiten ist) als korahitischer zu zählen ist. In beiden Liederkreisen finden sich Psalmen aus der Zeit des Exils und nach dem Exile (74. 79. 85). Dass sie ausschliesslich auf Buch 2 und 3 vertheilt sind, kann also

[1]) Die LXX zählt, wie der hebr. Text, 150 Ps., aber mit Abweichungen im Einzelnen, indem sie 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem verbindet und dafür 116 u. 147 in je zwei zerspaltet. Die Verbindung von 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem ist auch sonst vertreten; auch 134 u. 135, bes. aber 1 u. 2 erscheinen hie und da als je Einer (s. den Comm. zu diesen Ps.). Kimchi zählt, indem er Ps. 114 u. 115 zu Einem verbindet, 149, s. meine Beschreibung des Meininger Cod. seines Psalmen-Commentars im Serapeum 1859 Nr. 24.

[2]) So erledigt sich der von G. Baur, S. 76 des de Wette'schen Commentars, gegen die Einheit der Redaction erhobene Einwand.

keinen rein chronologischen Grund haben. Das 2. Buch eröffnen korahitische Psalmen, welchen ein asaphischer folgt; das 3. Buch eröffnen asaphische Psalmen, welchen vier korahitische folgen. d) Die Art und Weise, wie damit davidische Psalmen zusammengreifen, stellt uns recht deutlich das Princip vor Augen, von welchem die vom Sammler beliebte Sachordnung beherrscht wird. Es ist das Princip der Gleichartigkeit, der Verwandtschaft durch hervorstechende äussere und innere Merkmale. Auf den asaphischen Ps. 50 folgt der davidische Ps. 51., weil beide gleicherweise das dingliche thierische Opfer gegen das persönliche geistliche entwerthen. Und zwischen die korahitischen Ps. 85 u. 87 ist der Davidpsalm 86 eingeschoben, weil er sowohl durch die Bitte: „zeige mir, Jehova, deinen Weg“ und „gib deine Siegesmacht deinem Knechte“ mit Ps. 85, 8., als durch die Aussicht auf Bekehrung der Heiden zum Gott Israels mit Ps. 87 verwandt ist. Diese Erscheinung, dass Psalmen mit gleichem Hauptgedanken oder auch nur mit merklich ähnlichen Stellen, besonders am Anfang und Schluss, kettenartig aneinander gefügt sind, lässt sich durch die ganze Sammlung hindurch beobachten. So ist z. B. Ps. 56 mit der Aufschrift „nach (der Tonweise): verstummende Taube unter den Fernen“ an Ps. 55 wegen des darin vorkommenden: „o hätte ich Flügel gleich der Taube“ u. s. w. angefügt; so stehen Ps. 34 und 35 zusammen als die beiden einzigen Psalmen, in denen der „Engel Jehova's“ vorkommt, ebenso Ps. 9 und 10, welche in dem Ausdruck עתות בצרה zusammentreffen. e) Mit diesem Anordnungsprincip hängt es eng zusammen, dass die elohimischen Psalmen, d. i. diejenigen, welche Gott fast ausschliesslich אלהים nennen und daneben sich im Gebrauch zusammengesetzter Gottesnamen, wie יהוה צבאות, יהוה אלהים צבאות u. dgl. gefallen, ununterbrochen durch jehovische zusammengestellt sind. In Ps. 1—41 herrscht der Gottesname יהוה; er kommt 272 Mal und אלהים daneben nur 15 Mal vor, grösstentheils da, wo יהוה nicht statthaft war. Mit 42 tritt die elohimische Psalmweise ein; der letzte Psalm dieser Weise ist der korahitische Ps. 84., der ebendeshalb den elohimischen Psalmen Asaphs angefügt ist. In den Psalmen 85—150 tritt wiederum יהוה ein mit solcher Ausschliesslichkeit, dass in den Psalmen der Bücher 4 u. 5 יהוה 339 Mal (nicht 239) und nur 1 Mal אלהים (144, 9) vom wahren Gott vorkommt. Unter den Psalmen Davids sind 18 elohimisch, unter den korahitischen 9, die asaphischen sämmtlich. Es sind, da noch 1 Salomo's und 4 ohne Verfassernamen hinzukommen, zusammen (Ps. 42 u. 43 zu zweien gerechnet) 44. Sie bilden die

Mitte des Psalters und haben zu ihrer Rechten 41, zu ihrer Linken 65 Jehovapsalmen. f) Zu den mannichfachen Bestimmungsgründen der Sachordnung gehört auch die Gemeinsamkeit der Dichtungsgattung. So stehen unter den Elohimpsalmen die מַשְׂכִּיל (42—43. 44. 45. 52—55) und מִכְתָּם (56—60) bei einander. Ebenso in den beiden letzten Büchern die שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (120—134, den Luther richtig *epiphonema superiorum* nennt) und, in Gruppen vertheilt, die mit הודו beginnenden (105—107) und die mit הַלְלוּ־יָהּ beginnenden und schliessenden (111—117. 146—150). Dies führt uns auf die mannigfachen Ueberschriften der Psalmen.

SECHSTES HAUPTSTÜCK.

Die Psalmen-Ueberschriften.

Die Psalmentitel sind, wie aus ihrer bestimmenden Einwirkung auf die Zusammenstellung hervorgeht, älter als die letzte Redaction des Psalters. Sie zerfallen ihrem Inhalte nach in drei Arten: a) Angaben des Verfassers, wozu bei davidischen und zwar nur bei davidischen Psalmen zuweilen noch die Angabe des geschichtlichen Anlasses aus dem Leben Davids hinzutritt. So bei 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54 (nach ungefährer chronologischer Ordnung), welche auf Anlässe der saulischen Verfolgungszeit, und 3. 63., welche auf Anlässe der absolomischen bezogen werden; ausserdem 30 auf Davids Palastweihe, 51 auf seinen Ehebruch mit Bathseba, 60 auf den syrisch-ammonitischen Krieg. Dem Verfassernamen ist das sogenannte *Lamed auctoris* vorgefügt, das *Lamed* der Zugehörigkeit mit der Nebenbedeutung der Zugehörigkeit durch Abstammung. Alle Psalmen, welche die Namen ihrer Verfasser an der Stirn tragen, gehören David, Asaph, den Bene-Korah und den Esrahiten an, ausgenommen nur der Eine Psalm Mose's. Dass das ל auch in לִבְנֵי־קֹרַח und לְאָסָף das *Lamed auctoris* ist, ohne dass deshalb alle diese Ps. als von Zeitgenossen Davids und Salomo's verfasst gelten sollen, geht daraus hervor, dass keiner ausserdem den Verfassernamen לְדָוִד, wie sich erwarten liesse, an sich trägt; jene levitischen Sänger haben also auch als Verfasser zu gelten. Mit Ps. 88 hat es eine eigene Bewandtniss; er ist, indem zwei verschiedene Ueberlieferungen unausgeglichen wiedergegeben werden, mit zwei Verfassernamen versehen. Eine andere Art überschriftlicher Bezeichnung besteht b) in Angaben des poetisch-musikalischen Charakters der Psalmen. Dahin gehören die Bezeichnungen des betreffenden Schriftstücks von

Seiten seiner Bezogenheit auf Gott, wie תְּפִלָּה Gebet (90. 102. 142) und תְּהִלָּה Lobpreisung (145); von Seiten seiner Bestimmnng für Musik und Gesang [1], wie מִזְמוֹר Psalm (3—6. 8. 9 u. s. w.), שִׁיר Sang oder Lied (46), שִׁיר מִזְמוֹר Sang-Psalm (48. 66. 83. 88. 108), מִזְמוֹר שִׁיר Psalm-Sang (30. 67. 68. 87. 92) oder auch מִזְמוֹר··שִׁיר ein Psalm, ein Lied (65. 75. 76); von Seiten seiner Zngehörigkeit zu der oder jener besonderen Dichtungsart, wie מִכְתָּם Stichwortgedicht (16. 56 —60), מַשְׂכִּיל Betrachtung oder Ode (32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142), שִׁגָּיוֹן Irrgedicht oder Dithyrambus (7), שִׁיר הַמַּעֲלוֹת Stufenlied d. i. ein לַמַּעֲלוֹת (121, 1) *gradibus* = *gradatim* sich fortbewegendes, indem die Rede den Ausdrnck eines eben ausgesprochenen Gedankens wieder aufnimmt, um auf Grund dessen wie von Stufe zu Stufe fortzuschreiten; einen eignen Namen für die (der Zahl nach neun oder, wenn man Ps. 9. 10 als Einen rechnet, acht) alphabetischen Ps. gibt es nicht, die alphabetischen Ps. 9—10. 111. 112 sind andern Gattungsnamen untergeordnet [2]. Dahin gehören ferner die näheren Bestimmungen der Instrumentalbegleitung, wie אֶל־הַנְּחִילוֹת zum Flötenspiel (5), בִּנְגִינוֹת mit Saitenspielbegleitung (4. 6. 54. 55. 67. 76), עַל־נְגִינַת auf Saitenspiel (61), und der Tonweise, wie עַל־הַגִּתִּית auf githäische Weise (8. 81. 84) [3], עַל־מָחֲלַת auf schwermüthige Weise (53. und mit dem Zusatze לְעַנּוֹת „vorzutragen" 88), עַל־עֲלָמוֹת auf Mädchenweise, d. i. in Sopran (46), עַל־הַשְּׁמִינִית *all' ottava bassa* (6. 12). Andere Angaben dieser Gattung sind Andeutnngen der Melodie, auf welche (עַל) oder nach welcher (אֶל) der Psalm gesungen werden soll, mit einem Stichwort. Die Psalmenmelodien waren, wie die Melodien unseres alten Kirchenlieds [4], grossentheils angeeignete Volkslieder-

[1]) Die Instrumentalmusik heisst *Gittin* 7a זְמָרָא דְמָנָא und die Vocalmusik זְמָרָא דְפוּמָא.

[2]) Augustin, der einen alphabetischen *Psalmus contra partem Donati* dichtete, sagt darüber *retr.* I, 20: *Volens causam Donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire et eorum quantum fieri posset per nos inhaerere memoriae, Psalmum, qui eis cantaretur, per latinas literas feci, sed usque ad* V *literam. Tales autem Abecedarios appellant.* Die alphab. Form erscheint hier als volksmässig.

[3]) Redslob in seiner *Diss. de praecepto musico* למנצח על־הגתית 1831 erklärt: *ad modum melodicum eum, qui conveniat formae Kinnorae* (*Nabliive*) *dictae Gittith.*

[4]) s. über die Sequenzen-Melodien *Modus Florum* u. dgl. Ferd. Wolf, Ueber die Lais 1841 S. 315. Ebenso schloss sich die synagogale Hymnodie (das Pijut) herkömmlichen Volksmelodien an, worauf schon Ibn-Ezra hinweist; Samuel Archivolti in c. 32 seiner Grammatik עריגת הבשם (1602) rügt hierin cingerissene Unschicklichkeit. Statt des biblischen על „nach der und der Melodie", von Saadia באללחן (*lachn* Melodie) übers., ist in der jüngeren jüd. Poetik לחן schlechtweg die übliche Aufschrift; in deutschen und romanischen Liturgien kommt dafür בנגון

melodien, wie „Der Tod macht weiss“ (9), „Hindin des Morgenroths“ (22), „Verdirb nicht“ (57—59. 75), „Stumme Taube in der Fremde“ oder nach der ansprechenden Lesung אֲלִם „Taube der fernen Terebinthen“ (56), „Lilien“ (45. 69) oder „Lilien das Zengniss“ (80) oder „Lilie des Zeugnisses“ (60). Die alte Auslegung fasste diese Melodienangaben als Motto's oder Devisen des Inhalts, woranf Hengstenberg noch besteht, aber mittelst höchst gezwungener, willkürlicher und nirgends (ausser etwa bei Ps. 22) etwas Rechtes heransbringender Deutung. Jedoch zeigen sich auch hier die Alten theilweise auf rechtem Wege, wie z. B. Jo. Heinr. Alsted in dem Abschn. *Musica sacra* seines geistreichen Werkes *Triumphus Bibliorum Sacrorum* (1625) fast alle neuern Erkenntnisse anf dem Gebiet der Psalmüberschriften anticipirt und sogar überbietet [1]. Und welchen gesunden historischen Sinn bekundet Paulus Melissus, Lobwassers Rivale, in seiner Psalmenübersetzung (1572) durch Anfschriften, wie *uber die gesangweis aines gemainen lieds*, *welches anfang ware Ajéleth Haschâhar*, *das ist*, *Di hindin der morgenroete* und *uber die gesangweise aines namhaften liedes*, *welches sich anfinge Schoschannim*, *das ist*, *di Liljenblůmen*, oder auch *ůf můsik-instrumenten Alamoth genant* (*Virginal wurden die Teutischen sagen*). Zum Dritten beziehen sich die überschriftlichen Angaben c) auf die liturgische Bestimmung der Psalmen. Nur einmal wird dem Liede eine anderweitige Bestimmung gegeben: Ps. 60 soll, wie ללמד in Beihalt von 2 S. 1, 18 besagt, beim Unterrichte im Bogenschiessen gesungen werden, gleichsam ein heiliges Turnlied. Alle anderen derartigen Angaben sind liturgisch, voran das 55 Mal (s. *Symbolae* p. 25) vorkommende לַמְנַצֵּחַ dem Sangmeister, von נצח gewaltig sein; *Pi.* bewältigen, bemeistern, *part.* Aufseher, Vorsteher, insbesondere Dirigent der Musik. Vielleicht bezeichnet es aber allgemeiner den Vorspielenden oder Vorsingenden und למנצח weist den Psalm demjenigen zu, der ihn zu arrangiren nnd den levitischen Sängerchören einzuüben hat [2]. Dreimal (39.

bei Provenzalen nnd Römern בנועם oder לנועם vor (Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters S. 116). Bei den Armeniern heisst eine Kirchenliedergattung *gants* (Schatz) von dem Anfangsworte bei dem ersten Dichter dieser Gattung.

[1]) Es ist derselbe, welcher in seiner *Theologia Casuum* (1630) den Gebetsgebrauch der Ps. dadurch erleichtert, dass er den Kern des Inhalts aller 150 in Ueberschriften von je 2 Wörtern zusammenfasst, welche an sinniger Prägnanz wohl kaum ihres Gleichen haben.

[2]) Aehnlich schon Saalschütz, Ueber Poesie und Musik der alten Hebräer in der Zeitung des Judenthums, Liter. u. homil. Beiblatt, Jahrg. I (1838), Nr. 24. Dagegen erklärt Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael 1, 415 f., indem er das syr.

62. 77) wird Jeduthun (Ethan) als solcher genannt, der allerdings einer der drei Sangmeister Davids war. Es ist bemerkenswerth, dass ausser Psalmen Davids, Asaphs nnd der Korahiten dieses למנצח nnr an der Spitze von zwei namenlosen Ps. (66. 67) zu lesen ist. Man wird daraus schliessen dürfen, dass es von ebenderselben Hand wie der Verfassername beigeschrieben ist. Liturgisch gemeint sind wahrscheinlich auch לְהַזְכִּיר 38. 70 und לְתוֹדָה 100., jenes: zu Darbringnng der Azeara, d. i. des Mehlopfer-Abhubs (also specielleren Sinnes, als 1 Chr. 16, 4), dieses: bei einem Daukopfer, d. i. wenn ein Thoda-Schelamim-Opfer gebracht wird. Nnr selten finden sieh Angaben des h. Tages, den das Lied zu verherrlichen bestimmt ist, wie des Sabbaths 92 nnd der Tempelweihe 30 (wo aber eher an die Einweihung des eigenen Cedernpalastes Davids zu denken ist); die LXX aber enthält nicht wenig überschriftliche Zusätze, welche uns einen Einblick in die liturgische Verwendung der Psalmen zur Zeit des zweiten Tempels gewähren nnd meistens aus den Talmuden sich bestätigen. Allen den mannigfachen Psalmenüberschriften gegenüber geziemt dem Forscher eine vorurtheilslos respektvolle Stellung. Die hochmüthige Leichtfertigkeit, mit welcher sich die neuere Kritik über die Angaben der Verfasser nnd zeitgeschichtlichen Anlässe hinwegsetzt, um ihre Seifenblasen an deren Stelle zu setzen, ist die gewissenloseste Unwissenschaftlichkeit. Es war nicht auders möglich, als dass die Psalmenüberschriften nach der harmlosen Stellung, welche die Monographien von Sonntag 1687, Celsius 1718, Irhof 1728 zu ihnen einnehmen, endlich einmal Gegenstand der Kritik werden mussten, aber die mit Vogels Dissertation *Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri*, Halle 1767 (worin unnöthiger Weise das לדוד von Ps. 20 und mit verhältnissmässig grösserem Rechte, wie schon von Clericus, das von Ps. 69 angezweifelt wird), begonnene Verneinung des geschichtlich Ueberlieferten ist dermalen zu einer schnöden Absprecherei geworden, welche auf jedem anderen Literatur-

---

נצח klar, hell s. vergleicht und נִצֵּחַ von hellstimmigem Gesang und insgem. Gesang versteht, מְנַצֵּחַ von dem der den Ps. *solo* vorzutragen hatte, und Ewald, Gramm. S. 361, will מְנַצֵּחַ geradezu in der Bed. Tempelmusik fassen, wie מְכַסֶּה Bedeckung, aber נִצֵּחַ bed. weder „singen“ noch „musieiren“. Auch Ewalds Ansicht dass *εἰς τὸ τέλος* der LXX hier die Weihe, die Feier, den Gottesdienst bed., ist unhaltbar, da *τέλος* doch gewiss keinen andern Sinn hat, als in *εἰς τέλος* = לָנֶצַח. Theodoret wird wohl Recht haben, wenn er bemerkt: *σημαίνει τὸ εἰς τὸ τέλος, ὅτι μακροῖς ὕστερον χρόνοις πληρωθήσεται τὰ προφητευόμενα*, denn ebenso erklart auch der Talmud *Pesachim* 117a: ניצוח וניגון לעתיד לבא d. i. Psalmen mit למנצח und בנגינות gehen auf die Endzeit.

gebiete, wo das Urtheil kein so tendentiös befangenes ist, als eine Tollheit angesehen werden würde. Ist es denn so undenkbar, dass David und andere Psalmendichter ihre Psalmen mit ihren Namen bezeichnet haben, da Habakuk 3, 1 seiner Thefilla seinen Namen vorsetzt? Die Kritik darf also doch nicht von der Präsumtion ausgehen, dass diese Verfasserangaben werthlose jüngere Beisätze seien. Warum soll David das לְלַמֵּד 60, 1 nicht eigenhändig beigeschrieben haben, da er laut 2 S. 1, 18 seine Kînah (Elegie) mit eben dieser Zweckbestimmung anhob? Für das hohe Alter dieser und ähnlicher Ueberschriften spricht ja auch, dass die LXX sie bereits vorfanden und nicht verstanden, dass sich überhaupt keine sie entziffernde Tradition in der Synagoge erhalten hat, dass sie auch aus den Büchern der Chronik (hinzugenommen das dazu gehörige Buch Esra), in welchen viel von Musik die Rede ist, nicht erklärt werden können und bei diesen, wie vieles Andere, als wieder aufgefrischtes älteres Sprachgut erscheinen, so wie auch, dass sie in den zwei letzten Büchern des Psalters um so seltener sind, je häufiger in den drei ersten. Auch die und jene zeitgeschichtliche Angabe könnte wohl von David selbst herrühren, wie Jes. 38, 9 allem Anschein nach von Hiskia. Indess scheinen diese Angaben aus einem von den Bb. Samuel verschiedenen, in diesen aber benutzten (vgl. 54, 2 mit 1 S. 23, 19. 26, 1., Ps. 18, 1 mit 2 S. 22, 1) Quellenwerke zu stammen, nämlich den Annalen (דִּבְרֵי הַיָּמִים) Davids, in welchem jene Psalmen in den geschichtlichen Zusammenhängen vorkamen, welche die Ueberschrift andeutet. Für, nicht gegen ihre Glaubwürdigkeit spricht die grossentheils offensichtliche Unmöglichkeit, dass die angegebenen Anlässe aus den Psalmen selbst erschlossen sein können, sowie für das hohe Alter aller Psalmüberschriften im Allgemeinen ihre bunte Mannigfaltigkeit, welche gar nicht das Aussehen redactioneller Abkunft hat. Wir können sie also aus guten wissenschaftlichen Gründen im Allgem. für glaubhaft halten. Es gibt jedoch einzelne, die sich nicht unbedingt bestätigen. Manche Ps., die לדוד und לאסף überschrieben sind, haben wahrsch. nicht David und Asaph, den Zeitgenossen Davids, zu Verf., viell. aber will das auch nicht der Sinn der Ueberschriften sein. Einige sind nur mit Versetzung in Davids Situation gedichtet. Oder sie sind davidisch, inwiefern sie Nachklang und Nachahmung altdav. Ps. sind. Und לאסף heissen auch solche Ps., welche, wie Joel Löwe (Bril) in seiner Einleit. zu dem Psalter sagt, על דרך סגנון ומליצת Asaphs geschrieben sind: sie tragen nur das Gepräge seiner Dichtungsweise.

SIEBENTES HAUPTSTÜCK.

Die Strophik der Psalmen.

Verstünden wir die Psalmüberschriften besser, so würden wir über den dichterischen und musikalischen Charakter der Psalmen mehr zu sagen wissen, als nns dermalen möglich ist. Wir fassen was sich znr Zeit Sicheres über die dichterische Kunstform der Psalmen sagen lässt in möglichster Kürze zusammen. Die althebräische Poesie hat weder Reim noch Metrum, welche beide (zunächst der Reim, dann dazu das Metrum) erst im 7. Jahrh. nach Chr. von der jüdischen Poesie angeeignet wnrden. Zwar fehlt es in Poesie und Prophetie des A. T. nicht an Ansätzen zum Reim, besonders im Thefilla-Styl 106, 4—7., vgl. Jer. 3, 21—25., wo die Inständigkeit des Gebets von selbst die Häufung gleichen Flexionslauts mit sich bringt, aber zur bindenden Form ist er auch hier nicht geworden. Ebensowenig lassen sich auch nur vier Verszeilen aufweisen, welche ein durchgeführtes gleiches oder gemischtes Metrum hätten. Dennoch ist es nicht aus der Luft gegriffen, wenn Philo, Josephns, Eusebius, Hieronymus u. A. den alttestamentlichen Liedern nnd insbesondere den Psalmen etwas den griechisch-römischen Metren Aehnliches abgefühlt haben. Denn ein gewisses Sylbenmaass hat die hebräische Poesie doch, indem, abgesehen von dem lautbaren Schebâ und dem Chatef, welche beiden die Urkürzen darstellen[1], alle Sylben mit vollem Vokal mittelzeitig sind und in der Hebung zu langen, in der Senkung zn kurzen, oder, anders ausgedrückt, dort stark betont, hier mehr oder weniger geschleift werden. Dadurch entstehen die mannigfaltigsten Rhythmen, z. B. der anapästische *wenaschlichah mimennu abothemo* (2,3) oder der daktylische *az jedabber elemo beappo* (2, 5), und also der Schein bunter Mischung der griechisch-römischen Metren. Aber nur der Schein — denn qnantitirende Versarten sind der althebr. Poësie, wie überhaupt der ältesten Poesie, gänzlich fremd, diese nach Maassgabe der Affekte wechselnden Rhythmen sind keine

---

[1]) F. Gomarus in seiner *Davidis Lyra* (1636) stellt nach Vatablus' Vorgange den falschen Kanon auf, dass weder das einfache noch das lautbare Schebs in Rechnung komme, das Chatef aber als Kürze; er scandirt z. B. אֱלֹהַי בְךָ בָטָחְתִּי *ĕlōhăj bchā bātăchtī*. Dieses Metrum nennt er *antispasticum dimetrum periodicum catalecticum*. Dass sein ganzes System gelehrter Unsinn ist, zeigt diese Eine Probe

Metren, da, wie Augustin in seinem Werke *de musica* ganz richtig sagt, *omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est*[1]. Jedoch ist nicht einmal ein bestimmter Rhythmus in einem kleineren oder grösseren Gedichte durchgeführt, sondern die Rhythmen wechseln je nach Gedanken und Empfindungen, wie z. B. das Abendlied Ps. 4 sich zu Ende noch einmal anapästisch hebt *ki-attah Jahawah lebadad*, um dann jambisch zur Ruhe zu gehen *labetach toschibeni*[2]. Mit diesem an erregten Stellen dem Inhalte entsprechenden Wechsel von Hebung und Senkung, Länge und Kürze verbindet sich in der hebräischen Poesie eine Tonmalerei, die kaum irgendwo anders in gleichem Maasse nachweisbar ist. So lautet z. B. 2, 5ᵃ wie ein rollender Donner und 5ᵇ verhält sich dazu wie der einschlagende Blitz. Und es gibt eine ganze Reihe von dunkeltönigen Psalmen, wie 17. 49. 58. 59. 73., in welchen die Schilderung sich schwerfällig und schwerverständlich hinschleppt und besonders die Suffixformen auf *mo* gehäuft werden, indem die grollende Stimmung sich im Style abprägt und im Wortklang vernehmlich macht. Das Nonplusultra solcher in Tönen malenden Poesie ist der jesaianische Weissagungscyklus c. 24—27.

Unter den Gesichtspunkt des Rhythmus ist mit Recht auch von de Wette und Ewald der sogenannte *parallelismus membrorum* gestellt worden. Die beiden Parallelglieder verhalten sich wirklich nicht

---

[1]) Ein instructives Compendium jenes noch zu wenig beachteten Werkes Augustins findet sich in Angelo Mai's *Scriptorum Veterum Nova Collectio* t. III. Von den Psalmen sagt Augustin in der *ep. ad Memorium CXIII: certis eos constare numeris credo illis qui eam linguam probe callent.*

[2]) Das verhältnissmässig Beste hierüber ist immer noch Bellermanns Versuch über die Metrik der Hebräer, 1813, denn Saalschütz (Von der Form der hebr Poesie, 1825, und anderwärts) geht von der allesverkehrenden Voraussetzung aus dass das vorliegende Accentuationssystem nicht die wirkliche Hochtonsylbe der Wörter angebe — er findet fast durchweg in Anschluss an die deutsch-polnische Aussprache spondeisch-daktylischen Rhythmus (z. B. Richt. 14, 18 *lûle eharáschtem beegláthi*), indem er sich dabei auf die Aussagen des Josephus, Eusebius u. A. stützt. Aber so alt diese Leseweise sein mag — die accentuologische Tradition erwahrt sich als treue Fortpflanzung der ureigenen Aussprache des Hebraismus; die trochäische Aussprache ist mehr syrisch, und die Neigung zur Zurückziehung des Accents von der Endsylbe auf die vordern, mit Verachtung der ihm ursprünglich gesetzten Bedingungen, ist eine auch sonst in jüngerer Sprachzeit vorkommende Erscheinung (s. Hupfeld in DMZ VI S. 187). Danach bitte ich das von mir Zur Geschichte der jüd. Poesie S. 129 Gesagte zurechtzustellen, wie auch Winer diese in der 2. Ausg. seines RW angeeignete Ansicht später zurückgenommen hat.

anders, als die beiden Hälften diesseit und jenseit der Hauptcäsur des Hexameters und Pentameters, was besonders deutlich in den zweitheiligen Langzeilen nach dem Cäsurenschema hervortritt, z. B. 48, 6. 7: Doch sie sahn, erstaunten stracks, | verstört entflohn sie. Zittern hat sie erfasst allda, | Angst wie Geburtswehn. Hier entfaltet sich der Eine Gedanke in gleichem Verse in zwei Parallelgliedern. Dass aber nicht das Bedürfniss solcher Gedankenentfaltung den Rhythmus, sondern umgekehrt das Bedürfniss des Rhythmus diese Art der Gedankenentfaltung erzeugt, sieht man daraus, dass die rhythmische Gliederung auch ohne diese logische durchgeführt wird, wie ebend. v. 4. 8.: Elohim ward in ihren Palästen | kund als Hort. Durch Oststurm zerscheitertest du | die Tarsisschiffe. Hier ist weder synonymer oder identischer (tautologischer), noch antithetischer, oder synthetischer Parallelismus, sondern nur noch derjenige, den de Wette den rhythmischen nennt, nur noch die rhythmische Form der Hebung und Senkung, der Diastole und Systole, welche die Poesie sonst (aber ohne sich zu binden) mit zwei mannigfachen Arten auf- und niedersteigender logischer Gliederung zu erfüllen pflegt. Gewöhnlich aber findet der auf- und niedersteigende Rhythmus nicht innerhalb Einer Verszeile statt, sondern er ist auf zwei Verszeilen vertheilt, welche sich nicht anders als im sogen. elegischen Versmaass Hexameter und Pentameter, wie rhythmischer Vordersatz und Nachsatz zu einander verhalten und ein Distich bilden. Dieses Distich ist die schon an dem ältesten überlieferten Liede Gen. 4, 23 f. ersichtliche einfachste Grundform der Strophe. In solchen Distichen, der üblichen Form des Sinnspruchs, verläuft der ganze Ps. 119.; der akrostichische Buchstabe steht hier an der Spitze jedes Distichs, wie in dem gleichfalls distichischen Psalmenpaar 111. 112 an der Spitze aller einzelnen Verszeilen. Aus dem Distich erwächst das Tristich, indem der aufsteigende Rhythmus durch zwei Verszeilen festgehalten wird und die Senkung erst in der dritten eintritt, z. B. 25, 7 (das ח dieses alphabetischen Psalms):

> Halt meine Jugendsünden und Frevel in Gedächtniss nicht,
> Nach deiner Gnade gedenke mein du
> Von wegen deiner Huld, Jahawâh!

Wenigstens ist dies die naturgemässe Entstehung des Tristichs, welches übrigens bei mannigfachster logischer Gliederung nur die unveräusserliche Eigenthümlichkeit hat, dass die volle Senkung auf die dritte Zeile verspart ist, z. B. in den beiden ersten Strophen der jeremianischen Klagelieder, wo jede Zeile eine aus Hebung und Sen-

kung bestehende zweitheilige Langzeile ist, die Hauptsenkung aber hinter der Cäsur der dritten Langzeile die Strophe abschliesst:

Ach wie sitzt so einsam die Stadt, sonst gross an Volk!
Sie ward wie eine Wittwe, die grosse unter Nationen,
Die Fürstin unter Staaten, sie ward zinsbar.

Bei Nacht weint sie, ja sie weinet, und ihre Wang' ist thränenvoll;
Nicht gibt's der sie tröste von all ihren Lieben,
Alle ihre Freunde begingen Treubruch, wurden ihr zu Feinden.

Fragen wir nun weiter, ob die hebräische Poesie über diese einfachsten Anfänge der Strophenbildung hinausschreitet und das Netz der rhythmischen Periode noch erweitert, indem sie Zwei- und Dreizeiler mit auf- und absteigendem Rhythmus zu grösseren in sich gerundeten Strophenganzen verbindet, so gibt zunächst der alphabetische Ps. 37 darauf sichere Antwort, denn dieser ist fast durchweg tetrastichisch, z. B.

An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
Denn wie Gras werden eilends sie abgehaun
Und wie üppiges Grün welken sie hin,

lässt den Umfang der Strophe aber, indem die unverkennbaren Marksteine der Ordnungsbuchstaben ein freieres Ergehen gestatten, bis zum Pentastich anwachsen (v. 25. 26):

Noch hab' ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
Immerfort zeigt er sich mild und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.

Von hier aus verlässt uns in Erkenntniss der hebr. Strophik die sichere Handleitung der alphabetischen Psalmen; wir nehmen aber von da für die weitere prüfende Beobachtung das wichtige von Köster (Abh. über die Strophen oder den Parallelismus der Verse in der hebr. Poesie, Stud. u. Krit. 1831, und Comm. 1837) noch unerkannte, von Ewald (Ueber Liedwenden im Buch Jjob, Jahrb. 3 S. 118[1] und

[1]) Ew. sagt dort: „dass die Masoretische versabtheilung nicht immer richtig ist ergibt sich (wie ich schon früher oft bemerkt habe) auch durch eine genauere beachtung der liedwenden. Hiebei kommt es aber weiter noch auf die frage an ob man das mass einer solchen wende bloss nach den oft unter sich selbst sehr ungleichartigen versen oder vielmehr streng nach den versgliedern bestimmen müsse? Letzteres scheint mir wenigstens bei einigen stücken der fall zu seyn, wie ich früher schon bisweilen bei gelegenheit bemerkte." — Auch Peters in seinem Aufsatze „Psalmen in der Urgestalt" DMZ XI, 533—538 ist der richtigen Erkenntniss

Ueber den Bau der Liedwenden, Jahrb. 8 S. 68) beinahe erkannte, von Sommer (Biblische Abhandlungen Bd. 1. 1846) zuerst klar erkannte und bewiesene Ergebniss mit, dass der masorethische Vers keineswegs der ursprüngliche Formtheil der Strophe ist, sondern dass Strophen Theilganze von gleicher oder ebenmässiger Stichenzahl sind[1]. Sehr irregehen würden wir, wenn wir das סלה als maassgebenden Strophentheiler ansähen. Ein verhältnissmässig sicherer Führer ist der Kehrvers. So heben sich z. B. 42, 5 — 6. 10 — 12 durch den gleichlautenden Kehrvers als sechszeilige und siebenzeilige Strophe heraus; der Ps. ist, wie auch Ps. 43., hexastichisch, schliesst aber mit einem Heptastich. Und in dem gleichfalls hexastichischen Ps. 76 bestätigt sich diese Strophentheilung allerdings durch das סלה, welches v. 4 am Schlusse der ersten nnd v. 10 am Schlnsse der dritten Strophe zn stehen kommt, aber aus dem סלה an sich folgt noch nicht, dass der Gedanke, den da die einfallende Musik verstärken soll, der Schlussgedanke einer Strophe sei, da sich סלה nicht selten auch inmitten der Strophe findet. Ob nnd wie ein Psalm strophisch angelegt sei, stellt sich heraus, indem man vorerst zusieht, welches seine Sinnabsätze sind, wo der Flug der Gedanken und Empfindungen sich senkt, nm sich dann von Neuem zn erheben, und indem man dann nntersucht, ob diese Sinnabsätze gleiche oder doch sich symmetrisch entsprechende Stichenzahl haben (z. B. 6. 6. 6. 6 oder 6. 7. 6. 7) oder, wenn ihr Umfang grösser ist, als dass sie ohne

---

nahe, aber weil ihm der masorethische Vers als unüberschreitbare Grenze gilt, kommt er von der zweizeiligen Strophe aus (dem Distich) nicht über die vierzeilige hinaus.

[1]) Diese Stichen hiessen ursprünglich פסוקים, wie später die 2527 Verse des Psalters, s. S. X des 1. Theiles. Ein (auch sonst bekanntes) Distich am Schlusse des *Mammotrectus* im *Cod. Erlang.* 770. 8 zählt 2606: *Ter quinquagenos David canit ordine psalmos Versus bis mille sexcentos sex canit ille.* Gewöhnlich zählt man 2612. Bei Augustin findet sich *versus* so gebraucht wie *στίχος*. Die Worte *Populus ejus et oves pascuae ejus* sind ihm Ein *versus*. Eine hebr. Handschrift, welche der stichischen Darstellung der Ps. zu Grunde gelegt werden könnte, gibt es nicht; die uns vorliegenden brechen den masor. Vers nur, wenn es der Raum der Zeile zulässt, graphisch in je 2 Hälften (s. meinen Catalog der hebr. Codd. der Leipziger Stadtbibliothek *Cod. II* p. 275) und zeigen, dass das rechte Verständniss der alten פסוקים verloren gegangen. Denn diese waren nicht blos Raumzeilen, wie meist auch die *στίχοι* oder *ἔπη*, nach deren Zahl der Umfang griechischer Werke angegeben wird (s. Ritschl, Die alexandr. Biblioth. S. 92 — 136, und Vömel, *Σ codicis Demosth. descriptio*, Herbstprogramm 1853), sondern Sinnzeilen *κῶλα* (Suidas: *κῶλον ὁ ἀπηρτισμένην ἔννοιαν ἔχων στίχος*), wie Hier. seine lat. Uebers. des A. T. nach dem Vorbilde der griechisch-römiechen Redner (z. B. der Handschriften des Demosthenes) *per cola et commata* schrieb d. i. nach Sinnzeilen absetzte.

Weiteres als Strophen gelten könnten, ob sie sich in solche kleinere Ganze von gleicher oder ebenmässiger Stichenzahl zerlegen lassen. Denn das Eigenthümliche der hebräischen Strophe besteht nicht in einem Verlaufe bestimmter, zu einem harmonischen Ganzen geeinter Metra (wie z. B. die sapphische Strophe, welcher Jes. 16, 9 u. 10 mit ihren kurzen Schlusszeilen –́⏑⏑–́⏓ auffällig ähneln), sondern in einem nach der distichischen und tristichischen Grundform der rhythmischen Periode sich abwickelnden geschlossenen Gedankenverlaufe. Die Strophenschemen, welche so sich herausstellen, sind sehr mannigfaltig. Es findet sich, dass sämmtliche Strophen des Gedichtes umfanggleich sind (z. B. 4. 4. 4. 4); dass auf umfanggleiche umfangverschiedene folgen (z. B. 4. 4. 6. 6); dass wie im Chiasmus die äussern und innern Strophen umfanggleich sind (z. B. 4. 6. 6. 4); dass die erste und dritte, die zweite und vierte einander entsprechen (z. B. 4. 6. 4. 6); dass die Strophenmischung antistrophisch d. i. in umgekehrter Folge sich wiederholt (z. B. 4. 6. 7. 7. 6. 4); dass umfanggleiche Strophen sich um eine viel umfangreichere lagern (z. B. 4. 4. 10. 4. 4), was Köster das pyramidale Schema nennt; dass auf umfanggleiche Strophen ein kurzer Abgesang folgt (z. B. 3. 3. 2); dass eine längere Strophe wie den Säulenfuss des Ganzen bildet (z. B. 5. 3. 3. 7), und das sind noch lange nicht alle die mannigfaltigen Figuren, welche die alttest. Lieder und insbes. die Psalmen darstellen, wenn man sie nach ihrem Inhalt stichisch absetzt. Die Verszeile selbst besteht gewöhnlich aus drei Wörtern oder doch nur drei grösseren Wörtern; dieses Zeilenmaass ist häufig sowohl in den Psalmen als im B. Iob eine lange Strecke hindurch gleichförmigst festgehalten. Die hebr. Sprache zeigt hier eine Fähigkeit gewichtvoll kurzen Ausdrucks, welche der deutschen schlechthin unmöglich ist.

ACHTES HAUPTSTÜCK.

Die Tempel-Musik und die Psalmodie.

Die Thora enthält über gottesdienstliche Verwendung des Gesangs und der Musik noch gar nichts ausser der Verordnung über den rituellen Gebrauch der von den Priestern zu blasenden silbernen Trompeten (Num. c. 10). Der eigentliche Schöpfer der liturgischen Musik ist David, auf dessen Einrichtungen, wie wir aus der Chronik ersehen, alle späteren sich zurückführten und in Zeiten des Verfalls zurückgriffen. So lange David lebte, ruhte die oberste Leitung der liturgischen Musik in seinen Händen (1 Chr. 25, 2). Das dirigirende

Instrument der ihm zunächst stehenden drei Sangmeister (Heman, Asaph, Ethan-Jeduthun) waren die statt des Taktstocks dienenden Cymbeln (מְצִלְתַּיִם oder צֶלְצְלִים [1]); den Sopran vertraten die Harfen (נְבָלִים) und den Bass (die Männerstimme im Gegensatze zur Mädchenstimme) die um acht Töne tieferen Cithern (1 Chr. 15, 17—21), welche letzteren, nach dem dort gebrauchten לְנַצֵּחַ „vorzuspielen" zu schliessen, bei Einübung der Gesangstücke durch den dazu bestellten מְנַצֵּחַ gebraucht wurden. Da wo in einem Psalm סֶלָה (besser wohl סַלָּה oder סֶלָה *elevatio*) beigeschrieben ist, was in B. 1 in 9 Ps., in B. 2 u. 3 in 28, weiterhin nur in Ps. 140 und 143 und zwar überall nur in Psalmen mit anderweitiger technischer Aufschrift vorkommt, zusammen 74 Mal (s. *Symbolae* p. 25), wie schon im *Psalterium Beati Brunonis* richtig gezählt wird, sollten die Saiteninstrumente (was insbesondere הִגָּיוֹן סֶלָה 9, 17 besagt) und überhaupt die Instrumente in einer das Gesungene verstärkenden Weise einfallen[2]; zu diesen Instrumenten gehörte ausser den Ps. 150. 2 S. 6, 5 genannten auch die Flöte, deren liturgischer Gebrauch (s. zu 5, 1) zur Zeit des ersten wie zweiten Tempels über allen Zweifel erhaben ist: sie bildete die eigenthümliche musikalische Begleitung des Hallel (s. Ps. 113) und der nächtlichen Fackelfeier an den Halbfeiertagen des Laubenfestes (*Succa* 15ᵃ). Die Trompeten (חֲצֹצְרוֹת) wurden ausschliesslich (wie wahrscheinlich auch das Horn שׁוֹפָר 81, 4. 98, 6. 150, 3) von den an dem Gesange unbetheiligten Priestern geblasen und concertirten nach 1 Chr. 5, 12 f. (wo die Zahl der zwei mosaischen Trompeten bis zu 120 gesteigert erscheint) *unisono* mit dem Gesang und der Musik der Leviten. Bei der salomonischen Tempelweihe singen und musiciren die Leviten und die Priester trompeten נֶגְדָּם 2 Chr. 7, 6 und bei der Einweihung des gereinigten Tempels unter Hiskia erschallt concertirende levitisch-priesterliche Musik bis alle Brandopfer ins Altarfeuer gelegt sind und erst nachher (wahrsch. bei der Weinspende) begann (ohne dass weiter der Priester gedacht

---

[1]) Talmudisch צֶלְצַל. Das gewöhnliche levitische Orchester des herodeischen Tempels bestand aus 2 Nabla-Spielern, 9 Cither-Spielern und Einem der das Zelazal schlug, näml. Ben-Arza (*Erachin* 10ᵃ u. weiter; *Thamid* VII, 3), der auch die Aufsicht über das Duchan hatte (*Thosiphta* zu *Schekalim* c. 2).

[2]) Das wesentlich Richtige findet sich schon in Matthesons Erläutertem Selah 1745: „Sclah ist ein Merkwort eines Vor-, Zwischen- oder Nachspiels mit Instrumenten, eine Anzeige der Stellen wo die Instrumente allein gehen, kurz ein sogenanntes Ritornell." Auch dass die Cymbeln den Takt geben, ist dort schon sehr gut erörtert.

wird) der levitische Gesang 2 Chr. 29, 26—30. Im zweiten Tempel war das anders; die priesterlichen Trompetenstösse und der levitische Gesang mit seiner begleitenden Musik griffen da successiv, nicht gleichzeitig ineinander. Die Gemeinde sang gewöhnlich nicht mit, sondern sprach nur ihr Amen; jedoch fiel sie im Hallel und in einigen Ps. nach dem ersten Satze mit dessen Wiederholung, nach dem folgenden mit Halleluja ein (Maimoni *Hilchoth Megilla* 3). Auf ähnliche Betheiligung deutet für die Zeit des ersten Tempels 1 Chr. 16, 36. Ebenso Jer. 33, 11 in Betreff des „Danket Jehoven, denn er ist freundlich“. Auch aus Esr. 3, 10 f. ist auf antiphonischen Gemeindegesang zu schliessen. Der Psalter selbst kennt ja sogar Betheiligung der עלמות vgl. משׂררות Esr. 2, 65 (deren Discant im zweiten Tempel durch die nur mitsingenden, nicht mitmusicirenden Levitenknaben vertreten wurde, s. zu 46, 1) bei der gottesdienstlichen Musik und spricht von einem Lobpreis Gottes „in vollen Chören“ 26, 12. 68, 27. Und das responsorienartige Singen ist in Israel uralt; schon Mirjam mit den Frauen antwortet dem Männerchor (להם 2 Mos. 15, 21) in Wechselgesang, und Nehemia 12, 27 ff. stellt bei Einweihung der Stadtmauer die Leviten innerhalb des nach dem Tempel sich bewegenden Zuges in zwei grossen Chören auf, welche dort תודות heissen. Der nach Suidas *s. v.* *χορός* unter Kaiser Constantius und Bischof Flavian von Antiochien († 404) aufgekommene alternirende Doppelchorgesang der Psalmen war weder eine Erfindung der Therapenten (bei Philo *de vita contempl.*), noch der Kirche, sondern unvordenkliches Herkommen [1].

Zur Zeit des zweiten Tempels begann der Gesang des jedesmaligen Wochentagspsalms (s. darüber zu dem Sonntagsps. 24 u. zu Ps. 94 *extr.*) auf ein mit den Cymbeln (Zelazal) gegebenes Signal zur Zeit, wenn der amtirende Priester das Weinopfer ausgoss (Sir. 50, 14—16), nach der herkömmlichen Regel אין אומר שׁירה אלא על היין „man stimmt Gesang nicht an als nur beim Weine“. Der auf dem Suggestus (דּוּכָן) d. i. auf einer breiten Treppe von wenigen Stufen, welche aus dem Laien- in den Priestervorhof hinanführte, stehenden Leviten, welche Sänger und Musiker zugleich waren und also nur Saiten- und Schlag-, nicht Blasinstrumente spielten, waren wenigstens 12 mit 9 Cithern, 2 Harfen, 1 Cymbel; an gewissen Tagen kam die

[1]) Dass schon Ignatius in der Kirche von Antiochien den antiphonischen Gesang einführte, lesen wir bei Sokrates *hist. eccl.* VI, 8.; dass Paulus von Samosata, seit ungef. 260 Bisch. v. Antiochien, den dav. Psalter von schönen Sängerinnen musikalisch vortragen liess, erzählt Abulfarag *hist. dynast.* p. 129.

Flöte hinzu (s. zu Ps. 5)[1]. Der gewöhnliche Suggestus auf der Treppe seitwärts vom Altar wurde nur in wenigen Fällen mit einem anderen vertauscht; denn dass die Sänger bei der Freude des Wasserschöpfens am Laubenfeste einen andern Standort hatten (s. Einl. zu Ps. 120—134) und dass die das Hallel begleitenden Flötenspieler vor dem Altar לפני המזבח standen (*Erachin* 10ª), wird als etwas Besonderes bemerkt. Den Discant vertraten die unterhalb des Suggestus zu den Füssen der Leviten stehenden Levitenknaben (s. zu Ps. 46). Das tägliche שיר הקרבן d. i. der Wochentagspsalm, welcher das Morgenopfer abschloss, wurde in 9[2] Absätzen gesungen und die Pausen durch Trompetenstösse der Priester bezeichnet (s. zu Ps. 38. 81, 4); ausser den 7 Ps., welche Woche für Woche gesungen wurden, waren andere für die Gottesdienste der Feiertage und Zwischenfeiertage (s. zu Ps. 81) verordnet, und *Biccurim* 3, 4 lesen wir, dass wenn ein Zug von Leviten mit Erstlingen unter Flötenspiel bis an den Tempelberg angelangt war und nun die Erstlinge in Körben hinaufgebracht wurden, beim Eintritt der Darbringer in die Azara von den Leviten Ps. 30 angestimmt wurde. Dieser Gesang war verschieden von der Vortragsweise der Thefilla (s. zu Ps. 44 g. E.) und des Priestersegens (s. zu Ps. 67), welche beide nicht von Musik begleitet waren; verschieden auch, wie es scheint, von der mehr recitirenden, als singenden Vortragsweise des Hallel (*Pesachim* 64ª קָרְאוּ את ההלל). Er war wahrscheinlich dem arabischen ähnlich, der sich in aufschreienden, langathmigen, tremulirenden und insbesondere auch nasalen Tönen gefällt[3]. Denn von einem der Hauptsänger wird erzählt, dass er, um die Töne zu vermannigfaltigen, den Daumen in den Mund steckte und den Zeigefinger בין הנימין (zwischen die Haare d. i. nach Raschi: an die Furche der Oberlippe gegen die Nasenscheidewand hin) legte und so (indem er Mund und Nase wie zu einem Schallrohr, einer Trompetenöffnung formte) Töne hervorbrachte, vor deren Wucht die

---

1) Im herodeischen Tempel war nach *Erachin* 10ᵇ auch eine Orgel und zwar keine Wasserorgel (הרדולוס Hydraulis), sondern eine Windorgel (מַגְרֵפָה) mit hundert verschiedenen Tönen (מיני זמר), deren donnerartiger Schall nach Hieronymus (*Opp. ed. Mart.* V, 191) *ab Jerusalem usque ad montem oliveti et amplius* gehört ward, s. Saalschütz, Archäol. 1, 281—284.

2) s. Grätz, Gesch. der Juden. Bd. 3 (1856) S. 116., wogegen Lightfoot (bei Armknecht, die h. Psalmodie S. 15) nur von drei Absätzen sagt. Dies ist die Ansicht Maimoni's, welcher die 9 Trompetenstösse, von welchen nach *Succa* 53ᵇ das Morgenopfer begleitet war, auf drei Absätze des Gesangs vertheilt, s. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael 3, 164—167.

3) s. Frankl, Nach Jerusalem! (1858) Th. 1. S. 376.

Priester mit zurückgeworfenem Haupte zurückprallten [1]. Dieser Psalmengesang des herodeischen Tempels war keinesfalls mehr der ursprüngliche, und wenn die gegenwärtige Accentuation der Psalmen den fixirten Tempelgesang darstellte, so würde sie uns doch keine Vorstellung des vorexilischen gewähren. Aber die Versuche Antons (in Paulus' Neuem Repert.), die Stufenleiter der mehr oder minder trennenden und verbindenden Accente in entsprechende, vollkommen abschliessende oder dissonirende Accorde zu übertragen, und Haupts (1854), in den Accenten als mit den hebr. Buchstaben zu combinirenden Zahlenzeichen die verschiedenen Stufen der diatonischen Tonleiter und in der so sich ergebenden Notenreihe die ursprünglichen Psalmenmelodien zu erkennen, laufen, so sinnreich sie sind, auf Selbsttäuschung hinaus. „Die Accente" — sagt der hierin spruchfähigste Forscher, Saalschütz in seiner Archäologie 1, 287 — „sind allerdings Zeichen für die Cantillation, eine nach orientalischer Weise mit lebendigerer Modulation der Stimme vorgetragene Deklamation, wie sie, an die Accente anknüpfend, sich noch bis auf die neueste Zeit in den Synagogen traditionell erhalten hat". Das gilt aber, wenigstens für den deutschen Synagogenritus, nur von der accentuologischen Cantillirung der Thora und der Haphtaren. Die bisher veröffentlichten sogen. Sarkatabellen (welche, von *Zarka* זרקא anhebend, den Notenwerth der Accente angeben) betreffen nur den Vortrag der pentateuchischen und prophetischen Perikopen, also das sogen. prosaische Accentuationssystem [2]. Eine Tradition über den Notenwerth der sogen. metrischen Accente [3] gibt es in der deutschen Synagoge nicht,

[1]) s. *b. Joma* 38b und *j. Schekalim* Abschn. V Halacha 3 (f. 48 *col.* 4 der Venediger Ausg.), vgl. *Schir ha-Schirim Rabba* zu Hohesl. 3, 6.

[2]) Die Sarkatafel bei Saalschütz Nr. 5 sucht die pentat. Cantillation nach deutschem Ritus wiederzugeben (wie schon bei Alsted in seinem *Triumphus Bibliorum*), die bei Jablonsky und bei Philippson (Zeitung des Judenthums, Liter. u. homilet. Beiblatt vom 24. Febr. 1838) nach spanisch-portugiesischem Ritus.

[3]) Proben dieses Accentuationssystems in seiner abweichenden assyrisch-karäischen Gestalt sind bis jetzt nicht bekannt geworden; die zur Zeit veröffentlichten Proben sind das Buch Habakuk (bei Pinner) und Jes. 49, 18—22 (in den Zeitschriften ציון und הליכות קדם *Oostersche Wandelingen*). Aber unter den nach dem Vatikan entführten Heidelberger Codd. ist einer, welcher im Serapeum 1850 S. 197 Nr. 50 folgendermaassen beschrieben wird: *Tertia pars Scripturae* (also die Chethubim mit den Psalmen). *Toni additi sunt super dictiones, tanquam ad Canticum chorale, ut in Graecis quibusdam*, wozu bemerkt wird: *Vocalium puncta, quae in Hebraicis infra poni solent, superposita, et quidem quinque praecipua.* Das stimmt zu dem assyrisch-karäischen Accentuationssystem, welches neuerdings von Ewald und Rödiger (s. auch Ges. §. 8, 2**) näher besprochen worden ist. Die Vocal-

denn die Psalmen werden nicht nach den Accenten recitirt, sondern es gibt für alle zusammen, wenigstens im deutschen Ritus, nur zweierlei Weisen: 1) die gewöhnliche, nach welcher von Vorbeter und Gemeinde Vers um Vers recitirt wird, wie z. B. an jedem Freitagsabend Ps. 95—99. 29.; 2) die eigenthümliche für Ps. 119, wonach die ersten 7 Verse jedes Octonarius abwechselnd vom Vorbeter und der Gemeinde recitirt werden, der 8te aber als der Schlussvers immer von der Gemeinde mit einer Cadenz geschlossen wird. Indess mag die Psalmodie der Synagoge früher mannigfaltiger gewesen sein. Nach dem Zeugniss einiger nicht sehr alter Ritualisten wurden Ps. 92. 100. 91 gesungen [1]. Aber dass nach den Accenten, wird nicht berichtet. Zur Zeit kennen wir nur bruchstückartige Angaben älterer Quellenwerke über die Intonation einiger metrischer Accente. *Pazer* und *Schalschéleth* haben ähnliche Intonation, welche zitternd in die Höhe steigt, jedoch wird *Schalschéleth* länger gezogen, um ein Drittel länger als jenes der prosaischen Bücher. *Legarme* (der Form nach *Mahpach* oder *Azla* mit *Psik* dahinter) hat einen hellen hohen Ton, vor *Zinnor* aber einen tieferen und mehr gebrochenen; *Rebia magnum* einen sanften zur Ruhe neigenden. Bei *Silluk* wird der Ton erst erhöht und dann zur Ruhe gesenkt. Der Ton des *Merca* ist nach seinem Namen *andante* und in die Tiefe sinkend, der Ton des *Tarcha* entspricht dem *adagio*. Weitere Winke — schreibt S. Bär, der Verfasser des accentuologischen Werkes תורת אמת — sind nicht aufzufinden; jedoch lässt sich beim *Oleh we-jored* (*Merca mahpachatum*) und *Athnach* schliessen, dass ihre Intonation eine Cadenz bilden musste, sowie dass *Rebia parvum* und *Zinnor* (*Zarka*) eine zum folgenden Grosstrenner hineilende Betonung hatten. Setzt man weiter *Dechi* (*Tiphcha initiale*) und *Rebia gereschatum* nebst den übrigen sechs *servi* in Noten, so lässt sich zwar eine Sarkatafel des metrischen Accentuationssystems herstellen, jedoch ihre genaue Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Ueberlieferung nicht verbürgen.

Sehr verbreitet ist gegenwärtig nach dem Vorgange Gerberts (*de musica sacra*) und Martini's (*Storia della musica*) die Ansicht,

---

zeichen sind über den Buchstaben angebracht, wie in den hebräischen Beischriften eines von Zappert in den Sitzungsberichten der k. Akademie der Wissenschaften in Wien Jahrg. 1858 S. 302—314 besprochenen althochdeutschen Schlummerliedes, wenn das keine Mystification ist.

[1]) s. Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters, S. 115. Die Karäer haben angeblich für Psalmen, Mischle, Koheleth und Hoheslied eine eigne Gesangsweise, s. Jost, Gesch. des Judenthums u. seiner Sekten 2, 336.

dass sich in den acht gregorianischen Psalmenmelodien nebst der ausserzähligen, nur für Ps. 113 (= 114—115 nach hebr. Zählung) gebräuchlichen (*tonus peregrinus*), um deren Zurückführung in den Gottesdienst, bes. den Familiengottesdienst, sich neuerdings Friedrich Hommel verdient gemacht hat [1], ein Ueberbleibsel des alten Tempelgesangs erhalten habe, was bei der jüdischen Nationalität der Erstlingsgemeinde und ihrem erst nach und nach aufgehobenen Zusammenhange mit Tempel und Synagoge an sich gar nicht unwahrscheinlich ist. In den bethlehemitischen Klöstern, welche die h. Paula stiftete, wurden in fünf Gebetszeiten Psalmen gesungen und sie selbst war des Hebräischen so mächtig, *ut Psalmos hebraice caneret et sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate personaret.* Das führt auf einen Zusammenhang der kirchlichen und synagogalen Psalmenmelodien in dem *mos orientalium partium*, der orientalischen Psalmodie, welche zunächst Ambrosius in die mailändische Kirche einführte. Indess ist die jüdische Ueberlieferung in dieser Psalmodie schwerlich unverändert geblieben, sie ist unter Einfluss der griechischen Musiklehre weiter ausgebildet, aber doch, wie selbst Saalschütz [2] annimmt, durchzuerkennen. „Gregor — sagt hierüber Otto Strauss in seiner geschichtlichen Betrachtung über den Psalter als Gesang- und Gebetbuch 1859 — wählte aus den ernsten, würdigen altgriechischen Tonarten vier aus, aus denen er durch Verschiebung des Grundtons vier Nebentonarten ableitete. Diese acht Tonarten heissen seitdem die Kirchentöne. Aus jeder von ihnen bestimmte er eine der längst vorhandenen und gebrauchten Melodien für die Psalmen des A. T., zu denen noch eine neunte, der sogen. fremde Ton, hinzukam für die übrigen Lieder des alten und für die Psalmen des neuen Testaments [3]. Diese Psalmentöne unterscheiden sich durch charakteristische

---

[1]) In seinem mit trefflichen Beigaben ausgestatteten Psalter nach der deutschen Uebers. *D.* M. Luthers für den Gesang eingerichtet, Stuttgart bei Liesching 1859. 8., und auch anderwärts. Die Psalmen sind da stichisch abgesetzt und nach sorgfältigster Erwägung auf Grund der Accentuation des Grundtextes Vers für Vers in je zwei Glieder zerlegt, indem mit Recht als das Ursprüngliche und Zweckgemässeste vorausgesetzt ist, dass der antiphonische Gesang nicht nach Versen, wie dermalen in der römischen und englischen Kirche, sondern nach den je zwei Versgliedern zu alterniren hat.

[2]) s. bes. dessen Geschichte u. Würdigung der Musik bei den Hebräern 1829 S. 121 und die Zustimmung von Ferd. Wolf in seinem Werke über die Lais, Sequenzen und Leiche 1841 S. 275. Cardinal Bona in seinem Buche *de divina Psalmodia* 1677 hat über die viell. jüdische Abkunft der Psalmodie gar Nichts.

[3]) Der neunte Ton war ursprünglich nur für Ps. 113 (= 114—115) bestimmt,

Eigenschaften, so dass sie den verschiedenen Stimmungen, die in den Psalmen herrschen, angemessen sind. Die Melodie ruht wesentlich auf Einem Tone; die erste, wie die zweite Hälfte des Verses schliesst mit einer Cadenz von zwei bis fünf Tönen, denen ebensoviele der letzten Sylben untergelegt werden, während alle vorhergehenden auf den Hauptton der Melodie kommen, nur die Intonation des ersten Verses beginnt mit drei oder vier aufsteigenden Tönen. Die Dauer der einzelnen Noten richtet sich durchaus nur nach dem Werthe der Sylben, während die ambrosianische Gesangweise streng vom Metrum und Rhythmus beherrscht war; und somit ist die Melodie dem heiligen Worte dienstbar, das sie zu tragen hat, und dieses Psalmodiren allerdings von der Gesangweise sehr verschieden, die wir heutzutage gewohnt sind, bei der es oft unmöglich ist, die Worte zu verstehen, während jenes dem gehobenen Sprechen näher liegt als dem Singen. Schon hierdurch wird die beim ersten Blick zu fürchtende Einförmigkeit gemildert, indem der Rhythmus bei jedem Verse eine andere Gestalt gewinnt; noch mehr aber durch die zahlreichen Abweichungen in den Cadenzen, die sich allmählich eingebürgert haben, und durch welche die neun Haupttöne zu über fünfzig Melodien erweitert werden, auf welche die Psalmen je nach ihrem verschiedenen Charakter gesungen werden können. Von diesen Psalmentönen, wie sie noch heute im Gebrauche sind und nicht von Gregor erfunden, sondern aus den vorhandenen ausgewählt und verbessert wurden, lässt sich nun ein Rückschluss auf die Melodien der Urkirche und des A. T. machen; um so mehr wenn wir sehen, dass die Psalmentöne der spanischen Juden im Morgenlande, welche die Traditionen ihrer Väter treuer bewahrt haben als die sogen. polnischen, wesentlich derselben Art sind, indem sie zwischen wenigen nebeneinander liegenden Tönen sich bewegen und einige sich entschieden den gregorianischen nähern, sowie dass die der griechischen und besonders der armenischen Kirche dieselbe Eigenthümlichkeit haben". „Schon seit dem 9. Jahrhundert — bemerkt derselbe Verfasser — scheint in Folge der Veräusserlichung des Gottesdienstes und der Verkürzung desselben durch Eilen und Jagen die Sitte aufgehört zu haben, die beiden Halbchöre nach halben Versen alterniren zu lassen; man wechselte nach ganzen Versen und gab die Kraft des Parallelismus der Glieder auf. Allmählich behielt man auch die Psalmentöne nur für die Festtage; an den gewöhnlichen Wochentagen

obwohl er protestantischerseits auf das *Benedictus* und das *Magnificat* übertragen worden ist.

und den sogen. kleineren Horen recitirt man in den römischen Kathedral- und Stiftskirchen die Psalmen bis heute meistentheils auf Einem Tone, wie auch Griechen und Juden sie in wellenförmiger Bewegung zwischen einer Quarte oder Quinte lesen, und zwar in einer Schnelligkeit, die Luther Lören und Tönen nannte". Dabei hat Strauss die zwei Weisen recitativer jüdischer Psalmenleseweise im Auge; eine genau den Accenten sich anschliessende Psalmencantillation hat er auch im Orient schwerlich gehört, und die Behauptung, dass dort die Ueberlieferung treuer bewahrt sei, bedarf noch der Bestätigung. In Cantillation der Perikopen nimmt Elias Levita (ט״ב טעם c. 2) für den deutschen Ritus grössere Treue in Anspruch. Die deutschen Juden — sagt auch Forkel 1, 166 — beobachten meistens ein gehöriges Tonmaass, welches dem unsrigen ähnlich ist; hingegen die italienischen und spanischen ziehen ihre Töne so ohne ein bestimmtes Tonmaass zwischen unseren Intervallen herum, dass wir sie weder recht begreifen, noch mit unseren Noten schreiben können". Bemerkenswerth ist jedoch, dass Petachja aus Regensburg, der jüdische Reisende im 12. Jahrh., in Bagdad, dem alten Sitze der Geonim (גאונים), die Psalmen in eigenthümlicher Weise singen hörte und dass auch Benjamin von Tudela in demselben Jahrh. in Bagdad einen tüchtigen Sänger der im Gottesdienst üblichen Psalmen kennen lernte. „In den Zwischenfeiertagen — sagt Petachja in seinem Itinerarium — recitiren sie die Psalmen (המזמורים) mit Instrumentalbegleitung, denn es gibt mehrere überlieferte Melodien (ניגונים) und wo in dem Psalm על עשׂור vorkommt (92 und wohl auch 33. 144), haben sie zehn Melodien, und wo על־השׁמינית (6. 12), acht Melodien, und über jeden Psalm gibts viele Melodien"[1]. Saadia zu Ps. 6, 1 schliesst aus על־השׁמינית, dass es acht Psalmenweisen (الحان) gegeben. Aber auch sonst werden acht נגינות erwähnt[2], vielleicht nicht ausser Beziehung zu den acht Kirchentönen, die sich auch bei den Armeniern finden[3], sowie die in alten Ritualbüchern[4] bezeugte doppelte Cantillationsweise der Accente an die Unterscheidung der festlichen und der einfacheren ferialen Singweise im gregorianischen Kirchengesang erinnert.

[1]) s. Literaturblatt des Orients Jahrg. 4. Col. 541.

[2]) Steinschneider, *Jewish Literature* p. 336 s.

[3]) s. Petermann, Ueber die Musik der Armenier, in der DMZ. V (1851) S. 368 f.

[4]) s. Zunz, Synagogale Poesie S. 115.

NEUNTES HAUPTSTÜCK.

Der Psalter als Gebet- und Gesangbuch ohne Gleichen.

Die Geschichte der Psalmodie und überhaupt der praktischen Verwendung des Psalters ist eine glorreiche Segens- und Siegesgeschichte. Es gibt kein alttestamentliches Buch, welches sich so ganz und gar ans Herz und Mund Israels in Herz und Mund der Kirche übererbt hätte, wie dieses alttestamentliche Gesangbuch ohne Gleichen. Ohne Gleichen ist es schon durch den langen Zeitverlauf, der sich darin abspiegelt; denn die lyrischen Literaturreste, die uns im Psalter vorliegen, beginnen mit dem Jahre 1450 v. Chr., wo die 40 Jahre des Wüstenzugs zu Ende gingen, und reichen weit über 536 v. Chr., das Jahr, in welchem Cyrus die Exulanten entliess, in die Zeit des zweiten Tempels hinab. Ohne Gleichen ist es ferner wegen der Fülle von Poesie, welche darin auseinandergebreitet ist; die hebräische Sprache ist zwar während jenes langen Zeitraums wesentlich dieselbe geblieben, was uns nicht befremden darf, da auch die heutige arabische Schriftsprache nach länger als einem Jahrtausend noch unverändert dieselbe ist und die Sprache Herodots oder des Thucydides von der der griechischen Schriftsteller des Mittelalters nicht so wesentlich verschieden ist, dass nicht wer die einen, auch die anderen lesen könnte — aber übrigens finden sich hier die mannigfachsten Stylarten und Kunstformen und charakteristisch sich unterscheidenden Dichtungstypen in buntester Mischung beisammen, und die überall geistesfrische und idealisch edle Ausströmung des innersten Gemüths erhebt sich vom schlichten, stillen, sanften Gebet bis zum kataraktenartig sich ergiessenden Dithyrambus und zum prächtigsten, wie in Triumphespomp daherschreitenden Hymnus. *Nusquam invenies* — sagt Luther in seiner schönen Psalter-Vorrede von 1529 — *felicius aut significantius expressum gaudentis et exultantis animi affectum, quam Psalmos gratiarum actionis seu Psalmos laudum. Ibi enim in Sanctorum corda haud aliter atque in Paradisum aut in apertum coelum licet respicere, quanta ibi varietate subinde exoriantur amoeni illi flosculi et micantissimae stellae dulcissimorum erga Deum et illius beneficia affectuum. Econtra nusquam invenies significantioribus verbis descriptam mentis angustiam, animi dolorem et moestitiam, quam in Psalmis tentationum seu querelarum, ut Psalmo 6 et similibus. Ibi ipsam mortem, ipsum infernum vides suis depictum coloribus, ibi omnia vides atra, omnia tristia, conspectu irae divinae et desperationis. Sic etiam ubi de spe, de timore loquuntur Psalmi, sic*

suis nativis vocibus hos affectus describunt, ut nullus Demosthenes, nullus Cicero hoc expressurus fuerit vividius aut felicius. Ja der Psalter ist unvergleichlich reich, denn er umfasst Natur und Geschichte, Himmel und Erde, die Welt ausser uns und die Welt in uns, die Erlebnisse des Einzelnen und der Gesammtheit; er durchläuft in Aussage dieser die ganze Stufenleiter aller Lagen und Stimmungen von dem Abgrund nächtlichster Anfechtung bis zum Gipfel paradiesischer glückseliger Freude [1]. Er ist unvergleichlich tief, denn er ist, wie Calvin sagt, eine Anatomie aller Theile der Seele: es ist das geheimste Erfahrungsseelenleben, welches hier der Sprache entsprechenden Ausdruck abringt; es ist nicht die greifbare Aeusserlichkeit, sondern das wurzelhaft erfasste Wesen des Erlebten, welches hier ebenso ideal als real, ebenso abstrakt als konkret, ebenso allgemein als individuell, und ebendeshalb zeitgeschichtlich so schwer erfassbar sich abprägt; es ist die bis auf den Grund durchschaute Sittenverderbniss der Volksgenossen und überhaupt der Menschen, welche hier in gewöhnlich ebenso finsterer Sprache als Stimmung conterfeit wird — kurz es bleibt für Verständniss und Auslegung allerorten ein Ueberschwang von nicht befriedigend Verstandenem, welches die Forschung,

[1]) Es versteht sich von selbst — sagt ein Ungenannter in Ehrards Reformirter KZ 1852 Nr. 49 im Gegensatz zu der an das Kirchenlied gestellten überspannten Forderung der Objektivität — dass jener Subjektivismus der romantischen Schule, der, in seinem Selbst gefangen, ohne des Geistes Trieb und Zucht die Harfe schlägt und sich mit dem Pfauenschweife von Gesichten und Gefühlen spreizt, in die er sich erst künstlich hineinlügt, ebenso wenig wie das hohle Pathos und die kühle Verstandesreflexion der Klopstockschen und Gellertschen Liederperiode in dem Psalter eine Stelle findet. Auch eine an sich nicht unberechtigte, aber krankhafte subjektive Stimmung und Haltung, wie sie hie und da bei Tersteegen u. A. in dem engen Kreise individueller persönlicher Bezüge sich verfängt, ohne Kraft, denselben in dem Bewusstsein der Gemeinschaft der Heiligen und der objektiven Heilsthatsachen, worauf dieselbe ruht, zu durchbrechen, ist diesen von dem Geiste des Herrn gegebenen Psalmliedern völlig fremd. Dies aber vorangestellt dürfen wir sagen, dass der Psalter — wie in der Form das Ich darin vorherrscht vor dem Wir — die allgemeineren Wahrheiten und Thatsachen der göttlichen Offenbarung viel weniger in der beliebten objektiven Haltung eines „wir glauben All an Einen Gott“ als von dem subjektiven Standpunkt aus besingt, wie sie in der speziellen Glaubens- und Lebenserfahrung des jedesmaligen Sängers in der reichsten und mannigfaltigsten Strahlenbrechung sich spiegeln. Und es würde ein Leichtes sein, durch alle Töne spezieller Seelenstimmungen hindurch, wie sie je von P. Gerhard, Zinzendorf u. A. innerhalb der Grenzen einer gesunden und geheiligten Subjektivität angeschlagen worden sind, in dem Spiele der Harfe Davids und Asaphs und der Korahiten die entsprechenden Noten und Textworte nachzuweisen.

ohne dass sie fertig wird, unwiderstehlich immer aufs Neue anzieht[1], und wenn es das Eigenthümliche des Klassischen ist, dass wiederholte Lesung immer neuen Genuss gewährt und dass es, je öfter gelesen, um so schöner, sinnreicher, grossartiger erscheint, so ist der Psalter ein klassisches Buch allerhöchsten Grades. Aber mit dem Allem ist weder der wahre Werth dieses Gesangbuchs Israels genügend gewürdigt, noch die wundersame Wirksamkeit, die es auch noch auf die Kirche ausgeübt hat, die unverwelkliche Lebenskraft, die ihm bis heute verblieben ist, gehörig begriffen. Seine tiefste Bedeutung ist die heilsgeschichtliche, welche darin besteht, dass er nicht allein Spiegelbild und Wiederhall der alttest. Heilsgeschichte, sondern selbst ein wesentlicher Faktor derselben ist, indem alles was im N. T. zu entfalteter Wirklichkeit und vollendetem Durchbruch kommt sich hier theils in Gestalt der Weissagung, sei es typisch oder prophetisch oder auf beiderlei Weise zugleich, oder in Gestalt der Sehnsucht, sei es als über die dermalige Heilserkenntniss hinausgehendes Glanbenspostulat oder als auf Lösung hindrängende Dissonanz im voraus ankündigt.

ZEHNTES HAUPTSTÜCK.

Die Stellung der Psalmen in der Heils- und Heilserkenntniss-Geschichte[2].

Sowohl das Heil selbst als dessen Offenbarung und Erkenntniss haben eine fortschreitende Geschichte, welche vom Paradiese durch die Zeitlichkeit hindurch bis in die Ewigkeit hineinreicht. Das Heil verwirklicht sich in einem System von Thatsachen, in welchen sich der göttliche Liebesrathschluss der Erlösung der sündigen Menschheit entfaltet, und diesem stufengängigen Geschehen eilt die Heilsoffenbarung voraus, um dessen Göttlichkeit zn verbürgen nnd das Verständniss zu vermitteln. In den Psalmen liegt ein halbes Jahr-

[1]) Augustin wendet darauf Sir. 18, 6 an: *cum consummaverit homo, tunc incipiet et, cum quieverit, aporiabitur* (d. i. *novis aporiis urgebitur*), s. Luthers schöne Uebers. dieser Stelle. Dieser selbst sagt in dem Widmungsschreiben seiner *Operationes* zu Ps. 1—20: *Multa sibi reservat spiritus, quo nos semper discipulos habeat; multa solum ostendit ut alliciat, multa tradit ut afficiat, et (ut beatus Augustinus praeclare dixit) nullus unquam ita locutus est, ut ab omnibus in omnibus intelligeretur, multo magis ipse spiritus sanctus solus omnium suorum verborum intelligentiam habet.*

[2]) Vgl. Hengstenbergs Abh. Zur Glaubenslehre am Schlusse von Bd. 4 seines Comm. und Königs (Prof. in Freiburg) Theologie der Ps. 1857.

tausend und darüber dieser fortschreitenden Verwirklichung, Enthüllung und Erkenntniss des Heils aufgedeckt vor uns. Nimmt man hinzu, dass Ein Psalm von Mose ist und dass die Rückblicke der historischen Ps. bis in die Patriarchenzeit zurückgehen, so gibt es von der Erwählung Abrahams bis zu der neuen Weltstellung des nachexilischen Volkes kaum ein epochemachendes heilsgeschichtliches Ereigniss, welches im Psalter nicht irgendwie zur Sprache käme, und es sind nicht blos ihm äusserliche Thatsachen, die darin lyrisch wiederklingen, sondern er ist dadurch, dass er David, neben Abraham ohne Zweifel die heilsgeschichtlich bedeutsamste Person des A. T., zum Hauptverfasser hat, ein unmittelbarer Bestandtheil der Heilsgeschichte selber. Und auch eine heilsoffenbarungsgeschichtliche Quelle ist er, inwiefern er nicht blos aus dem Geiste des Glaubens, sondern grossentheils zugleich aus dem Geiste der Prophetie geflossen ist, vor allem aber das wichtigste Denkmal der fortschreitenden Heilserkenntniss, indem er zeigt, wie zwischen dem sinaitischen Gesetz und dem sionitischen Evangelium das schliessliche wesentliche Heil sich im Bewusstsein und Geistesleben der Gemeinde anbahnte.

Wir betrachten 1) das Verhältniss der Psalmen zur Weissagung des künftigen Christus. Als die Menschen, die Gott geschaffen, sich selbst in Sünde verderbt hatten, überliess er sie nicht ihrem selbsterwählten Zorngeschicke, sondern suchte sie heim an dem Abend des allerunglückseligsten Tages, um jenes Zorngeschick zu einem Zuchtmittel seiner Liebe zu machen; diese Heimsuchung Jehova-Elohims war sein erster heilsgeschichtlicher Schritt auf das Ziel der Menschwerdung hin und das sogen. Protevangelium die erste Grundlegung seiner auf dieses Ziel der Menschwerdung und der Wiederbringung der Menschheit vorbereitenden, heilsordnungsmässigen, gesetzlich-evangelischen Wortoffenbarung. Der Weg dieses geschichtlich sich bahnbrechenden und zugleich für menschliches Bewusstsein sich selbst ankündigenden Heils geht durch Israel hindurch, und wie diese Aussaat von Worten und Thaten göttlicher Liebe sich in gläubigen israelitischen Herzen triebkräftig entfaltet hat, zeigen uns die Psalmen. Sie tragen das Gepräge der Zeit, während welcher die Heilsvorbereitung sich auf Israel concentrirte und die Heilshoffnung eine nationale geworden war, denn nachdem die Menschheit in Völker auseinandergegangen war, begab sich das Heil in die Schranke eines erwählten Volkes, um da zu reifen und dann sie sprengend zum Eigenthum der ganzen Menschheit zu werden.

Die Verheissung des künftigen Heilsmittlers stand damals in ihrem dritten Stadium. An den Weibessamen hatte sich die Aussicht auf Ueberwindung der Verführungsmacht in der Menschheit geknüpft und an den Patriarchensamen die Aussicht auf Segnung aller Völker; damals aber, als David Schöpfer der gottesdienstlichen Psalmenpoesie wurde, war die Verheissung messianisch geworden, ihr Fingerzeig wies die Hoffnung der Gläubigen auf den König Israels und zwar auf David und seinen Samen, Heil und Herrlichkeit zunächst Israels und mittelbar der Völker wurden von der Mittlerschaft des Gesalbten Jehova's erwartet. Dass unter allen davidischen Psalmen sich nur ein einziger findet, nämlich Ps. 110., in welchem David, wie in seinen letzten Worten 2 S. 23, 1—7., in die Zukunft seines Samens ausschaut und den Messias gegenständlich vor sich hat, erklärt sich nur daraus, dass er bis dahin sich selber Gegenstand messianischer Hoffnung war und dass diese sich erst allmählich, besonders in Folge seines tiefen Falles, von seiner Persönlichkeit ablöste und in die Zukunft rückte; alle übrigen sogen. messianischen Psalmen Davids sind typisch und erklären sich aus seiner messianischen Selbstschau, aus der gottgewirkten Vorbildlichkeit seines durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit aufsteigenden Lebens und aus dem prophetischen Geiste, welcher seine Worte gestaltet (2 S. 23, 2) und mit der Aussage des vorbildlichen Thatbestandes die Weissagung des gegenbildlichen verschmilzt. Als dann Salomo zur Regierung kam, richteten sich, wie Ps. 72 zeigt, die messianischen Wünsche und Hoffnungen auf ihn; sie galten dem Einen schliesslichen Christus Gottes, hafteten aber eine Zeit lang fragend und auf Grund von 2 S. 7 mit vollem Recht an dem unmittelbaren Sohne Davids. Auch in Ps. 45 ist es ein dem korahitischen Sänger gleichzeitiger Davidide, auf den die messianische Verheissung als Hochzeitssegen gelegt wird, dass sie sich in ihm verwirkliche. Aber bald wies sich aus, dass in diesem Könige wie in Salomo Derjenige, welcher die volle Wirklichkeit der Messiasidee ist, noch nicht erschienen sei, und als das davidische Königthum in der späteren Königszeit seinem heilsgeschichtlichen Berufe immer unähnlicher ward und immer greller widersprach, da brach die messianische Hoffnung mit der Gegenwart völlig und diese wurde nur der dunkle Grund, von welchem das Messiasbild als ein rein zukünftiges sich abhob. Der בן־דוד, um den die Prophetie der späteren Königszeit kreist und den auch Ps. 2 den Königen der Erde, dass sie ihm huldigen, vorführt, ist (wenn auch die אחרית als eine dicht hinter dem Saume der Gegenwart anbrechende erwartet ward)

eine eschatologische Person. In dem Munde der Gemeinde sind auch Ps. 45 und 132, indem ihr Inhalt in die Zukunft rückte, zu prophetisch- oder eschatologisch-messianischen geworden. Auffällig aber ists, dass die Zahl dieser nicht blos typisch messianischen Psalmen so klein ist und dass die Gemeinde der nachexilischen Zeit den Psalter nicht um einen einzigen im engeren Sinne messianischen Ps. bereichert hat. Um so zahlreicher sind im jüngeren Theile des Psalters im Unterschiede von den eigentlich messianischen Psalmen die theokratischen vertreten, d. i. diejenigen, welche es nicht mit dem weltüberwindenden und weltbeglückenden Königthum des Gesalbten Jehova's zu thun haben, nicht mit der Christokratie, in welcher die Theokratie den Gipfel ihrer Repräsentation erreicht, sondern mit der in ihrer Selbstdarstellung nach Innen und Aussen vollendeten Theokratie als solcher, nicht mit der Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jehova's selber, mit dem in seiner Herrlichkeit offenbar gewordenen Reiche Gottes. Denn die alttestamentliche Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen: die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jehova's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jehova, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, dass die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jehova's ein und dieselbe ist. Und von diesen zwei Reihen ist im Psalter die göttliche die überwiegende; die Hoffnung richtet sich, zumal nachdem das Königthum in Israel aufgehört hat, gemeinhin über die menschliche Vermittelung hinweg direkt auf Jehova, den Urheber des Heils. Der Grundartikel des alttest. Glaubens lautet ליהוה הישועתה (Ps. 3, 9. Jon. 2, 10). Der Messias ist ja noch nicht als Gottmensch erkannt. Darum kennen die Psalmen weder Gebet zu ihm noch Gebet in seinem Namen. Aber Gebet zu Jehova und um Jehova's willen ist ja wesentlich dasselbe. Denn Jehova hat Jesum in sich. Jehova ist der Heiland. Der Heiland, wenn er erscheinen wird, ist nichts Anderes, als die ישועה Jehova's in leibhaftiger Erscheinung (Jes. 49, 6).

Wir unterscheiden in Anbetracht des gottmenschlichen Zieles der alttest. Geschichte fünf Klassen von Ps., welche diesem Ziele zugewandt sind. Seit 2 S. c. 7 ist die messianische Verheissung nicht mehr im Allgem. an den Stamm Juda, sondern an David geknüpft und nicht blos auf den endlosen Bestand seines Reiches, sondern auch auf Einen Spross seines Hauses gerichtet, in welchem die von Israel aus auf die gesammte Völkerwelt abzielende göttliche Bestimmung

des Samens Davids zur vollen Verwirklichung kommen soll und ohne welchen also das davidische Reich ein Rumpf ohne Kopf ist [1]. Psalmen, in denen der D. über seine Gegenwart hinweg sich an der Anschauung dieses Königs tröstet, in welchem die Verheissung sich schliesslich erfüllt, nennen wir **eschatologisch** und zwar **unmittelbar eschatologisch-messianische Ps.** Diese Ps. schliessen sich nicht allein an das schon vorhandene Weissagungswort an, sondern führen es auch weiter, und unterscheiden sich von der eig. Prophetie nur durch ihre lyrische Form, denn die Prophetie ist Predigt und die Ps. sind geistliche Lieder. Ihr messianischer Inhalt ist aber nicht beschränkt auf den der eigentlichen Weissagung, welcher das Zukünftige gegenständlich wird. Wie das Naturleben eine Stufenfolge darstellt, in welcher die niedere Daseinsstufe präformativ auf die nächstfolgende höhere und mittelbar auf die höchste hinausweist, so dass z. B. in der Kugelgestalt des Tropfens das Streben nach dem Organismus wie im einfachsten flüchtigen Umriss sich ankündigt: so ist auch der Fortgang der Geschichte und insbes. der Heilsgeschichte, welche die Mitte aller Gesch. ist, ein typischer, und nicht allein im Grossen und Ganzen, sondern auch aufs überraschendste in einzelnen Zügen ist Davids Leben ein *vaticinium reale* auf das Leben dessen, welchen die Prophetie als den gleichsam in verklärter Gestalt wiedererstandenen David geradezu עבדי דוד Ez. 34, 23 f. 37, 24 f. und דוד מלכם Hos. 3, 5. Jer. 30, 9 nennt. Solche Ps., in denen David selbst (oder, was auch vorkommt, ein in Davids Lage und Stimmung sich versetzender D.) typische Höhepunkte seines Lebens zu lyrischer Aussage bringt, nennen wir **typisch-messianische Ps.** Es gehören dazu jedoch nicht ausschliesslich solche, welche unmittelbar oder mittelbar David zum Subjekt haben, denn auch der Leidensgang aller alttest. Gerechten im Allgem. und insbes. der Proph. in ihrem Berufe (s. zu 34, 20 f. und zu Ps. 69) ist gewissermaassen ein *τύπος τοῦ μέλλοντος* gewesen. Alle diese Ps. können nicht minder als die der ersten Klasse im N. T. mit *ἵνα πληρωθῇ* im eigentlichsten und tiefsten Sinne angeführt werden, nur mit dem Unterschied, dass es dort das weissagende Wort, hier die weissagende Geschichte ist, welche erfüllt wird. Die älteren Theologen, bes. die lutherischen, sträuben sich gegen die Annahme solcher auf typischer Fassung ruhenden Citate des A. T. im N.: es fehlte ihnen die unserer Zeit verliehene organische Anschauung der Gesch. und somit auch

[1]) Ein treffender Ausdruck Hengstenbergs, Die Gesch. Bileams und seine Weiss. S. 174.

an dem rechten Gegengewicht zu ihrem starren Inspirationsbegriff. Nach fruchtbaren Andeutungen der Bengelschen Schule und Hamanns sind es namentlich Beck (zunächst in seinem Vers. einer pneumatischen Ausl. des 9. Cap. des Br. an d. Röm.), Tholuck (in seinen Beilagen zum Hebräerbrief), Sack (in seiner Apologetik) gewesen, welche diesem typischen Charakter des A. T. und insbes. auch der Ps. zur Anerkennung verholfen haben; Hofmann aber (in seinem Werke „Weissagung und Erfüllung") hat das typische Wechselverhältniss der alt- und neutest. Heilsgeschichte zuerst zu umfassender Darstellung gebracht und dadurch zu wissenschaftlicher Erkenntniss erhoben [1]. Es gibt aber auch eine Klasse von Ps., die wir typisch-prophetisch messianische nennen, solche näml., in denen David, indem er seine an sich schon vorbildlichen innern und äussern Erlebnisse darlegt, über die Schranke seiner Individualität und Gegenwart weit hinausgreift und von sich Ueberschwengliches aussagt, was erst in Christo zu voller gesch. Wahrheit werden sollte. Solche Ps. sind typisch, inwiefern ihr Inhalt in der individuellen, aber typischen Gesch. Davids wurzelt, zugleich aber prophetisch, inwiefern sie das gegenwärtige Individuelle in weit über die Gegenwart hinausweisenden, erst in Christo erfüllten Klagen, Hoffnungen und Schilderungen aussprechen. Hengstenberg hat die psychologische Möglichkeit solcher Ps. in Abrede gestellt, aber das Urtheil hat sich nach dem vorliegenden Thatbestand zu bilden [2]. Mit Recht behauptet Tholuck,

---

[1]) Die drei norwegischen Theologen (Holmboe, Kaurin, Caspari), welche mit Anbahnung einer neuen kirchlichen Bibelübers. beauftragt sind, von welcher 1851 der Psalter (*Psalmernes Bog*) erschien, haben nicht umhin gekonnt, die alten Inhaltsangaben der Ps. einer durchgreifenden Sichtung zu unterziehen und ausschliesslich messianische und vorbildlich messianische Ps. zu scheiden. Zu den ausschliesslich messianischen (*til de udelukkende messianske*) zählen sie Ps. 2. 16. 22. 45. 72. 110 und suchen sorgsam der Befürchtung zu begegnen, dass dem Weissagungscharakter anderer dadurch, dass er für zeitgeschichtlich vermittelt (typisch) gelten müsse, Abbruch geschehe. Man sieht daraus, wie unveräusserlich die neugewonnene Erkenntniss ist, aber auch wie schüchtern sie thun muss gegenüber dem ihr wenig Gelehrigkeit entgegenbringenden Gemeindebewusstsein.

[2]) Allerdings wird das Räthselhafte umgangen, wenn man mit Hengstenb. annimmt, dass David das Selbsterlebte zu idealen Bildern des Ergehens des Gerechten insgemein verallgemeinert, aber dagegen sträubt sich die lyrische Unmittelbarkeit des Wortlauts. Auch die altkirchliche Ansicht hebt das Räthsel auf, indem sie in solchen Ps. David Christum redend einführen lässt. Wiener (jetzt in Regensburg) in seiner Diss. *de prophetica Psalmorum indole* (Erlangen 1840) hat diese Ansicht mystisch vertieft, indem er annimmt, *Davidem ita animo futura intuitum esse, ut ipsi tanquam suis verbis licuerit ipsius Christi verba, sensum cogitationes-*

dass einige der vorbildlichen Ps. sich ohne Annahme der Erhebung der S. über ihr gewöhnliches religiöses Bewusstsein gar nicht erklären lassen. Wegen der reichen Vorbildlichkeit seines Lebens — sagt Kurtz treffend in seinem Lehrb. der h. Gesch. — enthalten Davids gottbegeisterte Ps., er mag klagen und jammern oder danken und frohlocken, eine geheimnissvoll proph. Bed. und greifen über die Gegenwart hinaus in die ähnlichen Lagen des Urbildes, dess der sein Sohn und Herr ist. Neben diesen drei Klassen messianischer Ps. kann man Ps. wie 45 und 72 als eine vierte Klasse mittelbar eschatologisch-messianischer Ps. ansehn: es sind solche, in welchen ihrer zeitgeschichtlichen Entstehung nach messianische Hoffnungen zwar auf einen gleichzeitigen König bezogen sind, ohne aber in diesem sich erfüllt zu haben, so dass solche Ps. im Munde der Gemeinde, ihrer schliesslichen Erfüllung noch gewärtig, zu eschatologischen Liedern geworden sind und auch ihre Auslegung als solcher neben der zeitgeschichtlichen vollkommen berechtigt ist. Eine fünfte Klasse bilden die eschatologisch-jehovischen Ps., welche sich mit der Parusie Jehova's und der durch Gericht hindurch sich bewerkstelligenden Vollendung seines Reiches beschäftigen (s. zu Ps. 93). Die Zahl dieser Ps. ist im Psalter überwiegend. Sie enthalten die andere Prämisse zu dem gottmenschlichen Ende der Heilsgeschichte. Es gibt blitzartige Beleuchtungen dieses Endes bei den Proph. Aber die Schlussfolgerung der *unio personalis* aus jenen menschlichen und göttlichen Prämissen zu ziehen bleibt der Geschichte selbst vorbehalten. Der Erlöser, in dem der alttest. Glaube sich barg, ist Jehova. Der Schwerpunkt der Hoffnung lag in dem göttlichen, nicht in dem menschlichen König. Dass der Erlöser, wenn er erscheinen wird, Gott und Mensch in Einer Person sein werde war dem alttest.

---

que eloqui, ut Christi nomine locutus esse dici possit, ut non ceterorum instar de Christo sed Christi verba fecisse videatur, ut non indicaverit sed gesserit personam, ut conditionem filii Dei non enarraverit sed suo animo impressam et inhaerentem vividissimis coloribus depinxerit. Aber wie erklärt sich dann, dass die dabei vorausgesetzte Anschauung des künftigen leidenden Christus nirgends in Davids Psalmen zu gegenständlichem Ausdruck kommt? Es ist wahr was Wiener sagt: *Abraham, quin tamen Deum vere viderit, gaudet commercio, Moses propius accedit ad conspectum, David admittitur in communionem affectuum*, aber dieses mitempfindende Leben und Weben Davids in den παθήματα καὶ δόξαι des künftigen Christus ist dadurch vermittelt, dass der Geist Jehova's, welcher auch der Geist Christi ist, ihn, indem er sein typisch gestaltetes Leben dichterisch aussagte, in Tiefen hinab und zu Höhen emporriss, deren Empfindungsreflexe weit über seine reflectirte Erkenntniss hinausgingen.

Gemeindebewusstsein fremd. Und die Erkenntniss, dass er Opfer und Priester in Einer Person sein werde, ragt nur in einzelnen Lichtstrahlen herein iu das alttest. Dunkel, dessen Polarstern Jehova und nur Jehova ist.

Indem wir nun 2) das Verhältniss der Psalmen zum gesetzlichen Opfer betrachten, müssen wir zunächst auch dieses befremdend finden. Es fehlt zwar nicht an Stelleu, wo das äussere gesetzliche Opfer als gottesdienstliche Bethätigung des Einzelnen und der Gemeinde anerkannt wird (66, 15. 51, 21), häufig aber sind solche Stelleu, in welchen es gegen das, was das N. T. λογικὴ λατρεία nennt, so entwerthet wird, dass es ohne Rücksicht auf seine göttliche Stiftung wie etwas von Gott gar nicht eigentlich Gewolltes, wie eine wegzuwerfende Schale, eine zu zerbrechende Form erscheint (40, 7 f. 50. 51, 18 f.). Aber das ists nicht, was befremdet; gerade darin dienen die Psalmen an ihrem Theil dem heilsgeschichtlichen Fortschritt; es ist der schon im Deuteronomium anhebende Verinnerlichungsprocess, welcher sich da auf Grund des denkwürdigen Wortes Samuels 1 S. 15, 22 f. fortsetzt; es ist der mehr und mehr erstarkende neutestamentl. Geist, welcher hier und an anderen Punkten im Psalter an den gesetzlichen Schranken rüttelt und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, wie ein Schmetterling seine Verpuppung, abstreift. Was aber wird an die Stelle der so wegwerfend kritisirten Opfer gesetzt? Zerknirschuug des Herzens, Gebet, Dankbarkeit, Selbstdahingabe an Gott in Vollzug seines Willens, wie Sprüche 21, 3 Rechtthun, Hos. 6, 6 Mildthätigkeit, Mich. 6, 6—8 Rechtthun, Liebe, Demuth, Jer. 7, 21—23 Gehorsam. Das ist das Befremdende. Das entwerthete Opfer wird nur als Symbol gefasst, nicht als Typus; es wird nur ethisch betrachtet, nicht heilsgeschichtlich; sein Weseu wird nur, inwiefern es Gabe an Gott (קרבן) ist, uicht inwiefern die Gabe auf Sühne (כפרה) gestellt ist, herausgeschält; mit Einem Worte: das Geheimniss des Blutes bleibt unenthüllt. Da, wo das neutestameutl. Bewusstsein an die Besprengung mit dem Blute Jesu Christi denken muss, wird 51, 9 der Sprengwedel des gesetzlichen Reinigungs- und Entsündigungsrituals genannt, offenbar bildlich, aber ohne Deutung des Bildes. Woher kommt das? — Weil überhaupt das blutige Opfer als solches im A. T. eine Frage bleibt, auf welche fast nur Jesaia c. 53 erfüllungsgeschichtlich deutliche Antwort gibt, denn Stellen wie Dan. 9, 24 ff. Sach. 12, 10. 13, 7 sind ja selber fraglich und räthselhaft. Die Vorausdarstellung der Passion und des Selbstopfers Christi wird erst in so späteu Prophetenworteu zur direkteu Weis-

sagung, und erst die evangelische Erfüllungsgeschichte zeigt, wie so entsprechend dem Gegenbilde der Geist, der durch David redete, die Selbstaussage des Vorbilds gestaltet hat. Die alttestamentl. Glaubenszuversicht, wie sie sich in den Psalmen ausspricht, ruhte auch in Betreff der Versöhnung, wie überhaupt der Erlösung, auf Jehova. Jehova ist wie der Heiland so auch der Versöhner (מכפר), von welchem Sühne erfleht und erhofft wird (79,9. 65,4. 78,38. 85,3 u. a. St.). Jehova, am Ziele seines Heilgeschichtsweges, ist ja eben der Gottmensch und das von ihm als vorbildliches Sühnmittel gegebene Blut (Lev. 17, 11) ist im Gegenbilde sein eigenes.

Von da weiter gehend fassen wir 3) das **Verhältniss der Psalmen zur neutestamentlichen Glaubensgerechtigkeit und der aus dem Grundgebot allumfassender Liebe fliessenden neutest. Moral** ins Auge. Sowohl in Betreff der Versöhnung als der Erlösung erleiden die Psalmen im Bewusstsein der betenden neutestamentl. Gemeinde nothwendigerweise eine durch die seitherige Enthüllung und Besonderung des Heils ermöglichte Metamorphose, deren Einwirkung die Exegese ihrer eigentlichen und nächsten Aufgabe nach von sich fern zu halten hat, um nicht in den alten Fehler ungeschichtlicher Vermischung der neutestamentlichen Oekonomie mit der alttestamentlichen zu verfallen. Nur in zwei Punkten scheint sich der Gebetsinhalt der Psalmen mit dem christlichen Bewusstsein schwer amalgamiren zu wollen. Es ist das an Selbstgerechtigkeit streifende sittliche Selbstgefühl, welches sich häufig in den Psalmen vor Gott geltend macht, und der in furchtbaren Verwünschungen sich entladende Zorneseifer gegen Feinde und Verfolger. Die Selbstgerechtigkeit ist nun zwar blosser Schein, denn die Gerechtigkeit, auf welche sich die Psalmisten berufen, ist nicht Verdienst der Werke, nicht eine Summe von guten Werken, welche Gotte mit Anspruch auf Lohn hergerechnet werden, sondern eine gottgemässe Willensrichtung und Lebensgestalt, welche in Entäusserung der Selbstheit an Gott und in Hingabe des Ich an Ihn ihre Wurzel hat und sich als Wirkung und Werk der rechtfertigenden, heiligenden, bewahrenden und regierenden Gnade ansieht (73, 25 f. 25, 5—7. 19, 14 u. a. St.); es fehlt nicht an Anerkenntniss des angeborenen sündhaften Naturgrundes (51, 7), der Verdammlichkeit des Menschen vor Gott abgesehen von dessen Gnade (143, 2), der vielen und grossentheils unerkannten Sünden auch des Bekehrten (19,13), der Sündenvergebung als der Grundbedingung der Seligkeit (32, 1 f.), der Nothwendigkeit eines gottgeschaffenen neuen Herzens (51, 12),

kurz des in Busszerknirschung, Begnadigung und Erneuerung bestehenden Heilswegs — andererseits ist es nicht minder wahr, dass im N. T. im Licht der stellvertretenden Genugthuung des Gekreuzigten und des Geistes der Wiedergeburt von dem Erhöheten eine weit tiefer einschneidende und schärfer scheidende sittliche Selbstkritik ermöglicht ist; dass die Trübsal, die dem neutestamentl. Gläubigen widerfährt, ihn zwar nicht in gleiche Erregtheit des Gefühls göttlichen Zorns versetzt, welche so oft in den Psalmen sich ausspricht, aber angesichts des Kreuzes auf Golgotha und des erschlossenen Himmels um so tiefer in sein Innerstes hineinführt, indem sie ihm als Schickung der züchtigenden, prüfenden, vollbereitenden Liebe erscheint; dass, nachdem die Gottesgerechtigkeit, welche unsere Ungerechtigkeit überträgt und auch dem alttestamentl. Bewusstsein als Gabe der Gnade gilt, als eine durch Jesu thätigen und leidenden Gehorsam heilsgeschichtlich erwirkte zu gläubiger Aneignung vorliegt, die Unterschiedenheit sowohl als wechselseitige Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit und der Lebensgerechtigkeit zu einer weit klarer erkannten und durchgreifender bestimmenden Thatsache des inwendigen Lebens geworden ist. Dennoch widerstreben auch solche Selbstzeugnisse, wie 17, 1—5., der Umsetzung in das neutestamentliche Bewusstsein nicht, denn sie hindern dieses nicht, dabei vorzugsweise an die Glaubensgerechtigkeit, an Gottes sakramentlich vermittelte Thaten, an das im alten Naturleben siegreich sich behauptende Leben der Wiedergeburt zu denken; übrigens muss sich der Christ durch sie ernstlich zur Selbstprüfung gemahnt fühlen, ob denn sein Glaube wirklich sich als triebkräftige Macht eines neuen Lebens erweise, und der Unterschied beider Testamente verliert auch hier seine Schroffheit angesichts der grossen, alles sittliche Siechthum verurtheilenden Wahrheiten, dass die Gemeinde Christi eine Gemeinde der Heiligen ist, dass das Blut Jesu Christi uns reinigt von aller Sünde, dass wer aus Gott geboren ist nicht sündigt. Was aber die sogenannten Fluchpsalmen betrifft, so wird allerdings in der Stellung des Christen und der Gemeinde zu den Feinden Christi das Verlangen nach ihrer Wegräumung von dem Verlangen nach ihrer Bekehrung überwogen, aber vorausgesetzt, dass sie sich nicht bekehren wollen (7, 13) und durch die Schrecknisse des Gerichts nicht zur Erkenntniss bringen lassen (9, 21), ist auch im N. T. der Uebergang des Liebeseifers in Zorneifer (z. B. Gal. 5, 12) berechtigt, und vorausgesetzt ihre absolute teuflische Selbstverstockung darf auch der Christ vor Erflehung ihres schliesslichen Sturzes nicht zurück-

beben. Diese bedingende Voraussetznng den Imprecationen einzuflechten, ist nicht wider den Geist der Psalmen (s. 7, 13 f. 109, 17). Wo aber, wie in Ps. 69 und 109., die Imprecationen sich ins Besonderste ergehen nnd bis auf die Nachkommenschaft des Unglückseligen nnd bis in die Ewigkeit erstrecken, da sind sie ans prophetischem Geiste geflossen nnd lassen für den Christen keine andere Aneignung zn, als dass er, sie nachbetend, der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gibt nud sich nm so dringlicher seiner Gnade befiehlt.

Anch 4) *das Verhältniss der Psalmen zn den letzten Dingen* ist ein solches, dass sie, um Gebetsausdruck des nentestamentlichen Glanbens zn werden, der Vertiefung nnd Zurechtstellung bedürfen. Denn was Julius Afrikanus von dem A. T. sagt: οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής (bei Routh, *Reliquiae* 2, 117), gilt wenigstens von der vorjesaianischen Zeit, so sehr Hofmann sich anstrengt, hier ganz wider seine sonstige Weise den der Heilsgeschichte parallel laufenden Fortschritt der Heilserkenntnissgeschichte in Abrede zu stellen und eine Erkenntniss in den Psalmen zu finden, die da nur erst als Postulat des Glaubens von ferne zu tagen beginnt. Denn erst Jesaia weissagt in einem seiner jüngsten apokalyptischen Weissagungscyklen (c. 24—27) die erste Auferstehnng, d. i. Wiederbelebung der dem Tode verfallenen Märtyrergemeinde (26, 19), sowie mit erweitertem Gesichtskreis überhaupt die Endschaft des Todes (25, 8), nnd erst Daniel weissagt in seinem Buche, welches die eigentliche, anf die Zeit der Erfüllung hin versiegelte alttestamentliche Apokalypse ist, die allgemeine Anferstehung, d. i. Anferweckung der Einen zum Leben und der Anderen znm Gericht (12, 2); zwischen diesen beiden Weissagnngen steht das Gesicht Ezechiels von der Ausführung Israels ans dem Exil unter dem Bilde schöpferischer Belebnng eines grossen Leichenfeldes (c. 37) — ein Bild, welches, wenn es auch nur allegorisch gemeint sein sollte, doch voraussetzt, dass der Wnndermacht göttlicher Verheissungstrene das nicht unmöglich sei, was es darstellt. Aber auch in den jüngsten Psalmen zeigt sich die Heilserkenntniss noch nirgends so weit fortgeschritten, dass diese Weissagungsworte von der Auferstehung sich in einen dogmatischen Bestandtheil des Gemeindeglaubens umgesetzt hätten; die Hoffnung auf ein Wiederansprossen des hingesäeten Gebeines wagt sich nur erst in kühnem und auch anders deutbarem Bilde anzudeuten (141, 7), das hoffnnngslose Dnnkel des Scheol (6, 6. 30, 10. 88, 11—13) bleibt ungelichtet, nnd wo von Erlösung aus Tod und Hades die Rede ist, da ist die erfahrene (z. B. 86, 13) oder gehoffte (z. B. 118, 17) Be-

wahrung des Lebenden vor Anheimfall an Tod und Hades gemeint, und es finden sich andere Stellen daneben, welche die Unmöglichkeit, diesem gemeinschaftlichen Endgeschick zu entgehen, aussprechen (89, 49). Die Hoffnung ewigen Lebens nach dem Tode kommt nirgends zu entschiedenem Ausdruck, so wie diese Hoffnung nach einer ganz richtigen Bemerkung Ewalds auch im B. Iob in der Vorstellung bleibt ohne Gewissheit zu werden, indem blos verfolgt wird, wie schön und herrlich die Sache sein würde, wenn sie wäre. Die Sehnsucht kann sich nicht zur Hoffnung entfalten, weil kein Licht der Verheissung in die Nacht hineinscheint, von welcher das Gemüth Iobs beherrscht wird und welche die Anfechtung noch finstrer macht als sie an sich ist. Kaum hat sich Iob eine Zeit lang geweidet an der Vorstellung dessen was er gern hoffen möchte, so übermannt ihn wieder der Gedanke an die Wirklichkeit dessen was er zu fürchten hat. Die Perle, die über den Wogen der Anfechtung zum Vorschein kommt, wird nur zu bald von ihnen wieder verschlungen. Auch in den Psalmen finden sich solche Stellen, in denen die Hoffnung, nicht dem Tode zu verfallen, sich so unbeschränkt ausspricht, dass der Gedanke des unvermeidlichen Endgeschicks ganz und gar von der Zuversicht des Lebens in der Kraft Gottes des Lebendigen verschlungen ist (56, 14 und bes. 16, 9—11); solche, in denen die Gnadengemeinschaft mit Jehova dergestalt diesem zeitlichen Leben mit seinen Gütern entgegengesetzt wird (17, 14 f. 63, 4), dass der Gegensatz eines überzeitlichen, über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Lebens sich von selbst ergibt; solche, in denen der Ausgang der Gottlosen dem Ausgange der Gerechten wie Sterben und Leben, Erliegen und Triumphiren entgegengehalten wird (49, 15), so dass sich die Schlussfolgerung aufdrängt, dass jene sterben, obwohl sie ewig zu leben scheinen, diese ewig leben, ob sie gleich sterben; solche, in denen der Psalmist, obgleich nur anspielungsweise, sich eine Entrückung zu Gott, wie Henochs und Elia's, in Aussicht stellt (49, 16. 73, 24). Aber überall liegt da keine objektive Erkenntniss vor, sondern wir sehen, wie sie sich als Conclusio aus erfahrungsgewissen Prämissen des Glaubensbewusstseins loszuringen bemüht ist, und weit entfernt, dass das Grab von himmlischer Aussicht durchbrochen wäre, ist es vielmehr für das Hochgefühl des Lebens aus Gott wie verschwunden, denn das Leben im Gegensatz zum Tode erscheint nur als die ins Unendliche verlängerte Linie des Diesseits. Andererseits aber sind Tod und Leben in der Anschauung der Psalmisten so wurzelhafte, d. i. bei ihren Wurzeln in den Principien des göttlichen Zorns und der

göttlichen Liebe erfasste Begriffe, dass dem neutestamentlichen Glauben, welchem sie bis auf ihren höllischen und himmlischen Hintergrund durchsichtig geworden sind, die Zurechtstellung und Vertiefung aller darauf bezüglichen Aussagen der Psalmen leicht wird. Es ist nicht einmal wider den Sinn des Psalmisten, wenn sich in Stellen wie 6, 6 für den neutestamentl. Beter die Geenna an die Stelle des Hades setzt; denn seit der Hadesfahrt Jesu Christi gibt es keinen *limbus patrum* mehr, der Weg Aller, die in dem Herrn sterben, geht nicht erdwärts, sondern aufwärts, der Hades ist nur noch als Vorhölle vorhanden; die Psalmisten fürchteu ihn ja aber auch nur als Reich des Zorns oder der Abgeschiedenheit von Gottes Liebe, welche das wahre Leben der Menschen ist. Und auch 17, 15 an das jenseitige Schauen des Antlitzes Gottes in seiner Herrlichkeit und 49, 15 an den Auferstehungsmorgen zu denken, ist nicht wider den Sinn der Dichter, denn die da ausgesprochenen Hoffnungen sind, wenn sie auch für das alttestamentliche Bewusstsein diesseitige waren, doch ihrer wahrhaft befriedigenden neutestamentlichen Erfüllung nach jenseitige. Das innerste Wesen beider Testamente ist Eines. Es gibt, wie Oetinger sagt[1], keine wesentliche neutestamentliche Wahrheit, welche nicht in den Ps., zwar nicht *νοῖ* dem ausgewickelten Sinne nach, aber *πνεύματι* dem Geiste nach, enthalten wäre. Die alttestamentliche Schranke umschliesst schon das werdende neutest. Leben, welches dereinst sie sprengen wird. Die alttestamentliche Eschatologie lässt einen dunklen Hintergrund, welcher wie darauf angelegt ist, von der neutestamentl. Offenbarung in Licht und Finsterniss geschieden und zu einer in die Ewigkeit jenseit der Zeit hineinreichenden aussichtsvollen Perspektive gelichtet zu werden. Ueberall, wo es in dem eschatologischen Dunkel des A. T. zu dämmern beginnt, sind es schon die ersten Morgenstrahlen des sich ankündigenden neutest. Sonnenaufgangs. Die Kirche und der einzelne Christ können auch hier nicht umhin, sich über die Schranke des Bewusstseins der Psalmisten selbst hinwegzusetzen und die Psalmen nach dem Sinne des Geistes zu verstehen, dessen Absehen mitten im Werden

[1]) In seiner Einleitung zu dem Neutest. Gebrauch der Ps. Davids (1776) S. 43 f., wo die Begründung dieser Aussage mit den inhaltschweren Worten geschlossen wird: „Obschon zur Zeit Davids noch nicht alles was zum Sinne des Evangelii gehört offenbar geworden, so sind die Ps. dennoch eine Regel und Richtschnur aller Gebete in allen Seelenzuständen, und der prophetische Geist hat seine Lust und sein rechtes Wunderspiel in Christo und auf Christum an den Ps., allen folgenden Geschlechtern zur unerschöpflichen Gebets-Uebung und Freude."

des Heils und der Heilserkenntniss auf das Ziel und die Vollendung gerichtet ist. So verstanden sind die Psalmen Lieder des neutest. wie alttest. Israel. „David nennt seine Psalmen — sagt Luther in seiner Auslegung von 2 S. 23, 1—7 (Walch 3, 2794) — Israels Psalmen, denn es sind nun der Kirchen Gesänge, darum dass sie die Kirche angenommen hat und brauchet, als hätte sie dieselbigen gemacht und wären ihre Lieder. Also will David seine Psalmen Israels Psalmen, das ist, der Kirchen Psalmen heissen, welche denselben Geist hat der sie durch David gemacht hat, und dieselbigen immerfort singet, auch nach dessen Tode. Er hat gefühlet im Geist, dass seine Psalmen für und für bleiben würden, so lange Israel oder Gottes Volk bleiben würde, das ist bis an der Welt Ende, wie denn bisher geschehen ist und geschehen wird“. Die Kirche, indem sie die Psalmen betet, feiert die Einheit beider Testamente, und die Wissenschaft, indem sie dieselben auslegt, gibt der Unterschiedenheit derselben die Ehre. Sie sind beide in ihrem Rechte, jene indem sie die Psalmen im Lichte des Einen wesentlichen Heils betrachtet, diese indem sie die heilsgeschichtlichen Zeiten und Erkenntnissstufen sorgsam unterscheidet [1].

ELFTES HAUPTSTÜCK.

Die ältesten Uebersetzungen der Psalmen [2].

Die allerälteste Uebers. der Ps. ist die griechisch-alexandrinische. Als der Enkel des Siraciden im J. 132 v. Chr. nach Aegypten kam, waren nicht nur Gesetz und Propheten, sondern auch die Hagiographen schon ins Griechische übers., gewiss also auch die Ps., nach welchen die Hagiographen Lc. 24, 44 geradezu benannt werden. Und da nicht bezweifelt werden darf, dass die Uebertragung des A. T. schon unter Ptolemäus Philadelphus (284—247) mit dem Pentateuche ihren Anfang nahm, so ist im Allgem. vorauszusetzen, dass die Ps. in der Zeit von 247 bis 132 übers. worden sind. Sofern man nicht durch die Behauptung maccabäischer Ps. genöthigt ist, innerhalb dieses Jahrhunderts möglichst weit hinabzugehen [3], lässt sich unbe-

[1]) Vgl. meine Biblisch-prophetische Theologie (1845) S. 234 ff.

[2]) Schon Euthymius Zigabenus hat in der Einl. seines Psalmen-Comm. einen Abschnitt dieses Inhalts.

[3]) So z. B. Herzfeld 3, 470: „Die Ps. sind schwerlich auf einmal übertragen worden, denn es sind maccabäische darunter, und bis in so späte Zeit herab, dass diese in den Kanon aufgenommen und nach Alexandrien gelangt waren, werden die dortigen Juden nicht auf Kenntniss des ganzen Psalters verzichtet haben.“

denklich annehmen, dass die Ps., dieses für den Haus- und Synagogal-Gottesdienst unentbehrlichste Buch unter den Hagiographen, schon um 200 griechisch gemacht worden sind.

Die Sage von den LXX oder genauer LXXII Dolmetschern bezieht sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nur auf die Thora; die Uebers. der anderen Bb. sind jünger und von verschiedenen Verf. Diese alle hatten einen nur aus Consonantenschrift, und noch dazu hie und da undeutlicher, bestehenden und mannigfach glossirten, überhaupt noch nicht, wie später, masorethisch festgestellten Text vor sich und übers. diesen, ohne um die höhere auslegerische und künstlerische Aufgabe des Uebers. zu wissen, buchstäbisch und häufig sich selber unklar. Aus Philo, Jos. und dem N. T. sehen wir, dass der Text dieser Uebers. uns in wesentlich urspr. Gestalt vorliegt, so dass die Kritik, welche seit der Mitte des vorigen Jahrh. besonders auch im Bereiche der Ps. manche bisher unbekannte Hülfsmittel gewonnen hat[1], das Urtheil über den Charakter der Arbeit nicht umzustimmen vermögen wird. Nichtsdestoweniger ist diese Uebers. als ältester Schlüssel zum sprachlichen Verständniss der alttest. Schriftdenkmäler, als ältester Spiegel des bescheidener kritischer Prüfung nicht zu entziehenden alttest. Textes und als gewichtige Controle des in Talmud, Midrasch und überh. der ausserägyptischen Nationalliteratur überlieferten Schriftverständnisses von unschätzbarem Werthe. Nach einer andern Seite hin spricht sie noch höhere Bedeutung an. Nächst dem B. Jesaia wird kein Buch so häufig im N. T. citirt, wie der Psalter. Eins der neutest. Bb., der Hebräerbrief, ist ganz und gar aus den Wurzeln alttest. Psalmworte erwachsen. Die Apokalypse,

[1]) Dahin gehören 1) das von Blanchini 1740 herausg. *Psalterium Veronense*, griech. Text mit lat. Lettern und der Itala zur Seite aus dem 5. oder 6. Jahrh. (s. Tischendorfs Ausg. der LXX 1856 *Prolegg.* p. LVIII s.); 2) das von Breitinger 1748 beschriebene *Psalterium Turicense purpureum*, griech. Text gleichfalls aus dem 5. oder 6. Jahrh. (s. ebend. p. LIX s.); 3) *Psalmorum Fragmenta papyracea Londinensia* (im *British Museum*), Ps. 10, 2—18, 6. 20, 14—34, 6., aus dem 4. Jahrh., mitgetheilt in Tischendorfs *Monumenta Sacra Inedita. Nova Collectio* t. I.; 4) *Fragmenta Psalmorum Tischendorfiana*, Ps. 141 (2), 7—8. 142 (3), 1—3. 144 (5), 7—13., aus dem 5. oder 4. Jahrh., in den *Monumenta* t. II. Unbenutzt geblieben sind bis jetzt 1) *Psalterium Graeco-Latinum* der Stiftsbibliothek von St. Gallen, *Cod.* 17 in 4°, griech. Text in Uncialen mit dem lat. zur Seite; 2) *Psalterium Gallico-Romano-Hebraico-Graecum* vom J. 909, *Cod.* 230 der öff. Bibl. zu Bamberg (s. deren Beschreibung von Jäck Th. 1 S. 35), wahrsch. das von Salomon, Abt von St. Gallen und Bisch. von Constanz († 920) geschriebene *Psalterium Bambergense ab imperatore Henrico Sancto* (Heinrich II. † 1024) *donatum*, dessen Andenken unter dieser Bezeichnung die Stiftsbibl. von St. Gallen aufbewahrt hat.

das einzige Buch, welches keine formulirten Zurückweisungen zuliess, ist dennoch nicht ohne Beziehungen auf den Psalter: insbes. hat Ps. 2 an Gestaltung der apokal. Anschaunng und Sprache einen bedeutenden Antheil. Diese neutest. Anführungen schliessen sich mit wenigen Ausnahmen (wie Joh. 13, 18) an LXX an, auch da wo diese Uebers. wie z. B. Ps. 19, 5. 51, 6. 116, 10 den Sinn des Grdt. nur im Allgem. richtig wiedergibt. Der Erklärungsgrund für diesen neutest. Gebranch der LXX ist das hohe Ansehn, in welchem diese Uebers. beim jüd. Volke stand: sie galt nicht blos bei den hellenistischen, sondern auch bei den paläst. Juden als ein providentielles nnd fast wnnderbares Schriftwerk, nnd dieses Ansehn hatte seinen Berechtignngsgrnnd daran, dass sie, obwohl der kanonischen Schrift durchaus unebenbürtig, doch eine hochwichtige Stelle in der Gesch. der göttlichen Offenbarung einnimmt. Denn sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttest. Offenbarnng und also die erste Einführnng Japhets in die Hütten Sems. Zngleich war mit ihr ein entscheidender Schritt vorwärts zur Entschränkung des alttest. Particnlarismns gethan. Die alexandrinische Uebers. war also ein das Christenthnm, in welchem die Bestimmung der Religion Israels znr Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereigniss. Sie hat dem Christenthum invorans die Sprache geschaffen, die es reden sollte, denn die nentest. Schrift ist verfasst in der griechischen Gemeinsprache *κοινή* mit alex. Färbnng. Ueberh. hat der Alexandrinismus invorans die Formen geprägt, welche das Christenthum mit heilsgesch. Inhalt erfüllen sollte. Wie der Weg Jesu des Christ über Aegypten ging — denn aus Aeg., weissagt Hosea Mt. 2, 15., hab' ich meinem Sohn gerufen — so ist anch der Weg des Christenthums über Aeg. nnd insbes. Alexandrien gegangen. Offenbarungsgeschichtlich angesehen ist das eine unanstössige Thatsache, gegen die man sich nicht verblenden sollte, es ist eine preiswürdige Führnng der geschichtsgestaltenden Weisheit. Nur so begreift sich die hohe Verehrnng der LXX in der apost. Zeit. Die LXX ist mitten im A. T. der Morgenstern des N. T. geworden. Darnm verschmäht die nentestamentl. Schrift auch nicht den griech. Psaltêr, denn eben in griech. Zunge ist das Gesangbuch Israels, seinem Verschlusse entnommen, znm Gesangbuch der Menschheit geworden.

Gleich ehrwürdig durch Alter nnd Selbstständigkeit, obwohl nicht von gleicher religionsgeschichtlicher Bedentung wie die LXX, ist das Targnm oder die chaldäische Uebers. der Ps., welche nur an einigen Stellen mit Bezug auf midrasische Dentungen zur Para-

phrase wird. Die Abfassungszeit ist ungewiss. Da es aber schon während des Tempelbestandes ein schriftliches Targum zum B. Iob gab [1], so darf man annehmen, dass auch das die deutlichsten Spuren mannigfacher Ueberarbeitung an sich tragende Psalmen-Targum seiner Grundlage nach aus der Zeit des Tempelbestandes stammt. Es gehört im Unterschiede vom Onkelos-Targum des Pentateuchs und Jonathan-Targum der Propheten zu der sogen. jerusalemischen Targumim-Gruppe [2], denn das aramäische Idiom, in dem es geschrieben ist, unterscheidet sich zwar, wie der jerusalemische Talmud zeigt, von der palästinischen Volkssprache immer noch als Buchsprache nicht wenig, häuft aber nach Art jener griechische Wörter (wie אַנְגְּלִין *ἄγγελοι*, אַכְסַדְרִין *ἐξέδραι*, קִירִיס *κύριος*) und nähert sich, wie jene, in Klang und Bildung dem Syrischen [3]. Aus dieser Uebers., welche an grammatischer Genauigkeit die LXX übertrifft und schon eine festere bindendere Textgestalt voraussetzt, lernen wir das synagogale Psalmen-Verständniss kennen, wie es sich unter Nachwirkung alter Ueberlieferung in den ersten nachchristlichen Jahrh. fixirt hat. Der Targum-Text selbst befindet sich bis heute in einem vernachlässigten Zustande. Am correktesten findet man ihn in den Bibelwerken Buxtorfs und Norzi's. Beachtenswerthe kritische Bemerkungen zu den Targumen der Hagiographen enthält die hebr. Schrift עטה אור von Benzion Berkowitz, welche 1843 in Wilna erschienen ist.

Die dritte wichtigste Psalmenübers. ist die Peschito, die nicht später als im 2. Jahrh. entstandene alte Uebers. der syrischen Kirche. Ihr Verf. übers. aus dem Grundtext, den er in einer unpunktirten und viell. nicht einmal correkten Handschrift vor sich hat; man sieht das aus solchen Irrungen, wie 17, 15 (אמונתך statt תמונתך), 83, 12 (שדמו ואבדמו *dele eos et perde eos* statt שיתמו נדיבמו), 139, 16 (גמלי *retributionem meam* statt גלמי) — Irrungen, welche lediglich auf seine Rechnung kommen. Denn in andern Irrungen steht er unter Einwirkung der LXX, wie 56, 9 (בנגדך LXX *ἐνώπιόν σου* statt בנאדך), und er folgt dieser Uebers. in solchen Abweichungen von dem besseren Text zuweilen nicht ohne Nachhülfe, wie 90, 5 (*generationes eorum annus erunt* d. i. זרעותיו שנה יהיו, LXX *τὰ ἐξουδενώματα αὐτῶν ἔτη*

---

[1]) s. Thoscfta zu Sabb. c. 14., jer. Sabb. c. 16 §. 1., bab. Sabb. 115[a], Sofrim 5, 15.

[2]) s. Geiger, Urschrift und Uebers. der Bibel S. 166 f.

[3]) Terentius in seinem *Liber Ijobi Chaldaice cet.* (Franeker 1663. 4) sagt: *dialectus quasi media inter Chaldaeam Babylonicam et illam, quae Antiochena et in specie Syriaca dicitur, Salvatoris nostri tempore Judaeis cum vicinis populis usurpata.*

ἔσονται), 110, 3 (*populus tuus gloriosus* d. i. עמך נְדָבוֹת im Sinne von נדיבה Iob 30,15 Adel, Hoheit, LXX *μετὰ σοῦ ἡ ἀρχή*). Dass er neben dem Grundtext auch die LXX vor sich hat, ist augenscheinlich und lässt sich nicht durch die Annahme hinwegbringen, dass der Peschito-Text manche Entstellungen aus der jüngeren hexaplarischen Uebers. erfahren hat, obwohl dies wahrscheinlich ist, denn die LXX gewann ein so allgemeines kirchliches Ansehn, dass die Syrer sich ihrer vielfach davon abweichenden alten Uebers. fast schämten, und eben das gab im J. 617. den Anlass znr Anfertigung einer nenen syr. Uebers. aus dem hexaplarischen LXX-Texte. Aber nicht allein zwischen Peschito und LXX, sondern auch zwischen Peschito und Targum besteht ein unzufälliges Wechselverhältniss, welches sofort in Ps. 1 (z. B. in der Uebers. des לצים durch ממיקני und des תורת durch נמוסא) zu Tage tritt und sich kaum durch Benutzung der christlichen Peschito seitens des jüdischen Targumisten (Methurgeman) erklären lässt [1]. Eher lässt sich annehmen, dass der alte syr. Uebers. der Psalmen, um die es sich hier handelt, ein Judenchrist war und die willkommene Beihülfe des in irgend welcher Gestalt bereits vorhandenen Targnms nicht verschmähte. Dass er ein Christ war, ist aus Stellen wie 19,5. 110,3 ersichtlich; dass ein Judenchrist, möchte aus seiner hebr. Sprachkenntniss zu schliessen sein, mit welcher sich, wie damals insgem., auch griechische verband. Uebrigens hat die Uebers. auch an sich ihre eigenthümliche targumische Weise: sie setzt tropische Ausdrücke in eigentliche und mit sonderbarer Consequenz Fragesätze in Aussagesätze nm, was 88, 11—13 mit dreister Verkehrung des wahren Sinnes in sein Gegentheil geschieht. Ueberhaupt scheut der Verf., um ansprechenden Sinn in schwierige Stellen zu bringen z. B. 12, 6[b]. 60, 6., keine Vergewaltigung. Die musikalischen und historischen Ueberschriften und folgerecht auch das סלה (eingeschl. הגיון סלה 9, 17), lässt er nnübersetzt, und seine Verstheilung war eine andere als die spätere masorethische, sie zählte der Verse mehr, wie auch die talmudischen פסוקים nicht mit den späteren zusammenfallen. Durch alle diese Sonderbarkeiten wird seine Uebers. ein für auslegungsgeschichtliche und kritische Forschung nnr um so anziehenderes Denkmal. Seit der Ausgabe Dathe's 1768, der den Text des Erpenius zn Grunde legte und ihn mit schätz-

[1]) Obwohl aus späterer Zeit berichtet wird, Hai Gaon (in Babylonien) habe, wenn er in seinen akad. Vorträgen über die Ps. auf eine schwierige Stelle stiess, Auftrag gegeben sich beim Katholikos zu erkundigen, wie er dieselbe zu erklären gelernt habe, s. Steinschneider, *Jewish Literature* p. 125 s.

baren Anm. versah, ist fast nichts dafür geschehen, wogegen der von Caj. Bugatus 1798 aus der ambrosianischen Handschrift herausg. hexaplarische Psaltertext, aus dem schon Bernard de Rossi in seiner Beschreibung dieser Handschrift 1778 [1] den 1. Ps. mitgetheilt hatte, von Plüschke in einer bes. lat. Schrift (*Bonn.* 1835) näherer Würdigung unterzogen worden ist [2].

Im 2. Jahrh. entstanden auch neue griechische Uebersetzungen. Die hohe Verehrung, welche die LXX bisher genossen hatte, schlug, als es zum Bruche zwischen Synagoge nnd Kirche kam, in das Gegentheil um, so dass man den Tag, wo diese Uebers. vollendet ward, nicht mehr dem Tage der Gesctzgebung, sondern dem Tage des goldnen Kalbes verglich. Es war auch nicht anders möglich, als dass ihre Gebrechen nach und nach immer fühlbarer wurden; selbst die neutest. Schriftsteller fanden sie ja hie und da verbesserungsbedürftig oder ganz unbrauchbar, denn der überlieferte palästinische Text des A. T. war nicht nur den Consonanten, sondern auch der Aussprache nach wesentlich kein anderer, als der seit dem 6. Jahrh. von der Masora fixirte. Darum verfasste Aquila aus Pontus, ein jüdischer Proselyt, in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. eine griech. Uebers. des A. T., welche selbst auf die Gefahr ungriechischen Ausdrucks hin den Grundtext Wort für Wort nachbildete und in der Wahl des griech. Worts sich durch die Etymologie des hebräischen bestimmen liess. Den ersten Satz der Thora übers. er, um keins der schwergewichtigen Worte zu verwischen: *Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν* (את) *τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν* (את) *τὴν γῆν*. In den Fragmenten der Psalmenübers., von denen nur eins sich innerhalb der talmud. Literatur erhalten hat (s. zn 48, 15), begegnen wir solchen Gewaltsamkeiten zu Gunsten der Wörtlichkeit nicht, obgleich er auch da das Griechische in hebr. Form zwingt und überall die Wörter ihrer Grundbed. nach (z. B. דביר *χρηματιστήριον*, מגלה *εἴλημα*, פתח *ἄνοιγμα*, רהב *ὅρμημα*, אמן *πεπιστευμένως*), zuweilen unglücklich nnd durch den Sprachgebrauch seiner Zeit beirrt, wiedergibt. Den Text liest er an einigen St. anders als er uns vocalisirt vorliegt (z. B. 10, 4 *ὅταν ὑψωθῇ*), folgt aber übrigens der Ueberlieferung (z. B. סלה *ἀεί*, שׁדי *ἱκανός*, מכתם *τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἁπλοῦ* = מך ותם) und verschmäht auch

[1]) Abgedruckt mit Vorwort von Eichhorn im Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Literatur Th. 3 (1778).

[2]) s. Keil, Einleitung in das A. T. §. 180. Die Uebersetzungs-Fragmente zu den Ps., welche u. d. N. ὁ Σύρος citirt werden, hat Dathe in der Vorrede seines syr. Psalters zusammengestellt.

das von LXX dargebotene Gute nicht (z. B. במנים *ἐν χορδαῖς*), wie überh. seine Uebers. obwohl selbstständig, auf der bahnbrechenden Vorarbeit der LXX fusst. Sein Uebersetzertalent ist unverkennbar. Er ist des Hebr. mächtig und handhabt den griech. Sprachschatz mit Meisterschaft, wie er z. B. bei hebr. Hiphilformen nie um das Eine entsprechende griech. Wort verlegen ist (הפיל *πτωματίζειν*, הריץ *δρομοῦν*, השׂכיל *ἐπιστημοῦν* u. dgl.). Dass er für die Synagoge im Gegens. zur Kirche übers., verräth sich an Stellen wie 2, 12. 22, 17. 110, 3 und viell. auch 84, 10 vgl. Dan. 9, 26., wo er *ἠλειμμένου* dem *χριστοῦ* vorzieht; indess darf man auch da nicht überall schlimme Absichtlichkeit behaupten. Selbst Hieronymus ermässigte bei ruhigerer Ueberlegung seinen Eifer gegen Aquila's Uebers. zu dem milderen Urtheil: *ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio* und spendet ihr sogar gegen die Uebers. von Theodotion und Symmachus das Lob: *Isti Semichristiani Judaice transtulerunt, et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus.*

Die Uebers. Theodotions ist keine originelle Arbeit; sie schliesst sich an LXX an und nähert diese Uebers., welche immer noch die verbreitetste war, mit Benutzung der Uebers. Aquila's dem Grundtext; die uns erhaltenen Fragmente selbstständig übersetzter Stellen enthalten nichts hervorstechend Eigenthümliches. Auch Symmachus legt die LXX zu Grunde, verfährt aber in Umgestaltung derselben nach dem Grundtext weit durchgreifender und selbstständiger, als Theodotion, und unterschied sich dadurch von Aquila, dass er die Wörtlichkeit mit Durchsichtigkeit und Sprachrichtigkeit zu verbinden strebte; seine Uebers. der Ps. hat sogar einen dichterischen Anhauch. Sowohl Aquila als Symmachus haben ihre Uebers. zweimal herausgegeben, so dass einige Stellen (s. 110, 3) zwiefach übersetzt vorhanden sind. Neben LXX Aq. Symm. Theod. gab es von den Ps. auch eine fünfte, sechste und siebente griech. Uebers. Die Quinta, sagt Euthymius in der Einl. seines Psalmencomm. nach Epiphanius, wurde unter Kaiser Caracalla in Jericho, die Sexta unter Kaiser Alexander Mamäas in Nikopolis gefunden. Jene war, nach ihren Resten zu urtheilen, ein schlechtes Machwerk [1], diese hat nichts Eigenthümliches, als dass sie zuweilen (37, 35. Hab. 3, 13) paraphrastisch wird. Der Fundort der Septima ist unbekannt: sie lautet meist wie Theodotion. In der Hexapla des Origenes, welche eigentlich

[1]) Nach Montfaucon, *Bibl. Bibliothecarum* t. I. p. 240., gibt es einen syrischen Psalter der mediceischen Bibl., welcher aus der *Editio quinta* der Hexaplen gemacht ist.

nur 6 Columnen enthielt (hebr. Text, griechisch geschriebener hebr. Text, Aq., Symm., LXX, Theod.), kam in den Ps. und anderwärts zu diesen 6 Columnen noch Quinta (*E*), Sexta (ς) und Septima (*Z*) hinzu: die Hexapla wurde (abgesehen von der Septima) zur Oktapla. Die Reste dieser alten von Origenes zusammengestellten Uebers. hat nach Vorarbeiten von Nobilius und Drusius am vollständigsten Bernard de Montfaucon in seinen *Hexaplorum Origenis quae supersunt* (2 Bdd. in Fol., Paris 1713) zusammengestellt; die seitdem von vielen Seiten her [1] gelieferte reiche Nachlese ist noch nicht, wie man wünschen muss, in einen Ergänzungsband vereinigt worden.

Euthymius nennt neben LXX Aq. Symm. Theod. V. VI. noch als siebente Uebers. die von Lucianus, dem Eremiten und Märtyrer, *qui omnibus his editionibus visis et cum hebraica veritate diligentissime et magno cum labore collatis propriam editionem nihil mancum et nihil habentem superfluum Christianis tradidit, quae apud Nicomediam, manu ejus conscripta, reperta est in turre quadam apud Judaeos calce illita post ipsius Luciani certamen et post persecutionem quae a Diocletiano et Maximino facta est, sub magno imperatore Constantino* [2]. Auch Nicetas in der Vorr. seines Psalmencomm. sagt von diesem Lucian, der im J. 311 in Nikomedien, wohin er von Antiochien geschleppt ward, ruhmreichen Märtyrertod starb: *τὰς Ἰουδαίων βίβλους εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεξιν μετατίθεισιν.* Sonach war es ihm nicht blos nm Herstellung des urspr. Septuaginta-Textes, sondern um möglichst grundtextgemässe Verjüngung desselben (s. die Stelle ans Suidas bei Keil §. 178, 3) zn thun. Eine genaue Vorstellung aber können wir uns von dieser Septuaginta-Recension Lucians so wenig bilden, als von der des gleichzeitigen ägyptischen Bischofs Hesychius, da uns nicht einmal Proben beider erhalten sind. Es wäre interessant, den Unterschied des Verfahrens beider Kritiker von dem des Origenes zu kennen, welcher den Text der *κοινή* nach dem hebr. Grundtext mittelst Theodotions corrigirte, *obelis jugulans quae abundare videbantur, et*

---

[1] So hat z. B Montfaucon die Psalter-Handschr. *Cod. Vatic.* 754 nur zu 16 Ps. benutzen können; Adler hat sie bis zu Ende verglichen und reiche Hexapla-Fragmente darin gefunden (s. Repert. für Bibl. u. Morgenl. Lit. 14 S. 183 ff.). Auch der Psalmen-Comm. von Barhebräus ist schon für diesen Zweck auszubeuten begonnen worden, s. übrigens Keil §. 177, 7.

[2] Der griech. Text des Euthymius ist mir nicht zur Hand, vgl. die ähnlich lautende Stelle der athanas. Synopsis bei Montfaucon, *Hexapla* t. 1 p. 59 und die Mittheilung aus einer syr. Handschrift im Repertorium für Bibl. n. Morgenl. Lit. Th. 14 (1784) S. 48 f.

quae deerant sub asteriscis interserens, was eine Verwirrung hervorgebracht hat, die sich leicht voraussehn liess.

Von der aus LXX geflossenen altlateinischen Uebers., der sogen. *Itala*, besitzen wir den Psalter vollständig; Blanchini hat diese Psalmen-Uebers. 1740 aus einer Veroneser Handschrift (*Psalterium Veronense*) und Sabatier in t. II seiner *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae* (1751) aus einer Pariser Handschrift des Klosters St. Germain (*Psalterium S. Germani*) veröffentlicht; der Text in Faber Stapulensis' *Quincuplex Psalterium* 1509 ist aus Augustin zusammengestellt (*Psalterium Augustinianum*), denn Augustin erklärt die Ps., wie Hilarius, Ambrosius, Prosper, Cassiodor, nach dem altlateinischen Texte. Hieronymus unterzog diesen zuerst in Rom einer Durchsicht, und so entstand *Psalterium Romanum*, welches am längsten von der Kirche Mailands (*Psalterium Mediolanense*, Mailand 1555) und der Basilica des Vaticans (zum Gebrauch dieser erschienen Rom 1663) beibehalten worden ist. Dann veranstaltete er in Bethlehem eine zweite sorgfältiger durchgesehene Ausgabe nach dem hexaplarischen Septuaginta-Text [1] mit Obelen (als Bez. der Zusätze in LXX gegen den Grundtext) und Asterisken (Bez. der Zusätze in LXX aus Theodotion gemäss dem Grundtext), und diese zweite Ausgabe, welche sich zuerst die gallischen Kirchen aneigneten, erhielt den Namen *Psalterium Gallicanum;* sie ist nicht wesentlich verschieden von dem Psalter der Vulgata und erschien mit ihren kritischen Zeichen aus einer Handschrift Bruno's, Bischofs von Würzburg († 1045), zum ersten Male im J. 1494; beide Psalterien, das Römische und Gallicanische, sind in Fabers *Quincuplex Psalterium*, in t. X p. 1 der *Opp. Hieronymi ed. Vallarsi* und anderwärts einander gegenübergestellt [2].

Diese aus dem gemeinen oder aus dem hexaplarischen Septuaginta-Text stammenden lateinischen Psalterien haben, wie auch die syrisch-hexaplarische und die übrigen orientalischen Töchterversionen der LXX (Keil §. 181—184) und der Peschito (Keil §. 192) nur mittelbaren auslegungsgeschichtlichen Werth. Dagegen ist Hieronymus' Uebers. des Psalters *juxta Hebraicam veritatem* die erste wissen-

---

[1]) *Illud breviter admoneo* — sagt Hier. *ep.* CVI *ad Sunniam et Fretelam — ut sciatis, aliam esse editionem, quam Origenes et Caesareensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores Κοινήν, id est, Communem appellant atque Vulgatam et a plerisque nunc Λουκιανὸς dicitur; aliam Septuaginta Interpretum, quae in Ἑξαπλοῖς codicibus reperitur et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est et Jerusolymae atque in Orientis ecclesiis decantatur.*

[2]) s. Keil §. 179, 10 und auch unsere handschriftliche Mittheilung zu Ps. 93.

schaftliche Uebersetzungsarbeit und, wie überh. seine selbstständige Uebers. des A. T. aus dem alttest. Grundtext, eine kühne That, durch welche er, ohne sich durch das Zetergeschrei über solche Neuerung zurückschrecken zu lassen, der Kirche einen unschätzbaren Dienst geleistet hat. Diese selbstständige Uebers. des Hier. ist die römisch-kirchliche Vulgata geworden, aber in einem ihrer Urgestalt vielfach entfremdeten Texte und gerade mit Ausschluss des Psalters; denn bei diesem Buche stand der neuen Uebers. der unüberwindliche liturgische Brauch entgegen, die Texte des *Psalterium Romanum* und *Gallicanum* behaupteten sich und der des Letzteren wurde mit Weglassung der kritischen Zeichen der Vulgata einverleibt. Um so wünschenswerther wäre es, dass Hieronymus' lat. Psalter *ex Hebraeo* (*Opp. ed. Vallarsi* t. IX p. III) durch eine kritische Sonderausgabe allgemeiner bekannt und zugänglich gemacht würde. Kritische Hülfsmittel brauchen nicht erst in weiter Ferne gesucht zu werden. Eine vortreffliche Handschrift ist *Cod.* 19 der Stiftsbibl. von St. Gallen, für diese vom Abt Hartmot († 895) erworben [1].

Origenes und Hieronymus lernten die Sprache des A. T. bei jüdischen Lehrern [2]. Was Origenes' Sprachgelehrsamkeit zu leisten vermochte ist uns bis auf unbedeutende Reste mit seinen Hexapla verloren gegangen, diesem riesigen Bibelwerke, welches wenn es uns erhalten wäre das älteste unmittelbare Denkmal des alttest. Textes sein würde. Dagegen ist uns in Hieronymus' aus dem Grundtext übersetztem A. T. (*canon Hebraicae veritatis*) die reifste Frucht der Sprachmeisterschaft dieses von unermüdlichem und standhaftem wissenschaftlichen Eifer beseelten Forschers erhalten, ein Werk von grösstem kritischen, sprachgeschichtlichen und auslegungsgeschichtlichen Werthe. Die Uebers. des Psalters ist dem Sophronius gewidmet, welcher sie ins Griechische zu übers. versprochen hatte, was er auch gethan hat, aber von seinen griech. Uebers. aus Hieronymus ist uns nur der *Catalogus de viris illustribus* erhalten. Jene Psalter-Uebers. des Hier. hat weder in Synagoge noch Kirche bis auf Saadia Gaon (gest. 942), den arabischen Uebers. der Ps., ihres Gleichen. Von dessen Psalmen-Uebers. finden sich zwei Handschriften in Oxford, die vorzüglichste aber, welche zugleich vollständig die angefügte Psalmen-Erklärung enthält, in München. Die Ps. 16. 40. 110

[1]) Sie hat die Inschrift: *Hoc ego Psalterium quod jure vocatur hebraeum Hartmotus Gallo donavi pectore laeto Auferet hoc si quis damnetur mille flagellis Judicioque Dei succumbat corpore justi.*

[2]) s. darüber mein *Jesurun* p. 5 s.

theilte 1791 Schnurrer[1] in Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. Bd. 3 aus *Cod. Pocock.* 281 mit, dann Haneberg 1840 Ps. 68 und manches andere Einzelne aus dem Münchner Cod.; die ausführlichsten Excerpte aus *Cod. Pocock.* 281 und *Cod. Huntingt.* 416 (mit nachgetragenen Varianten aus *Cod. Mon.*) gab Ewald in Bd. 1 seiner mit Dukes herausg. Beiträge zur ältesten Ausl. u. Spracherklärung des A. T. 1844. Der Gewinn, den das Psalmen-Verständniss nach den Anforderungen der Gegenwart aus Saadia ziehen kann, ist ein sehr geringer, um so anziehendere reiche Ausbeute aber gewährt er der Philologie und Auslegungsgeschichte. Saadia steht mitten in dem noch immer geheimnissvollen Process des Werdens, aus welchem der endgültig festgestellte punktirte Text des A. T. hervorging; er hat eine Schrift über die Punktation (ניקוד) geschrieben, auf welche sich Raschi zu Ps. 45, 10 bezieht, zeigt sich aber in seiner Behandlung des alttest. Textes noch ungebunden durch dessen punktatorische Fixirung. Seine Uebers. ist die erste wissenschaftliche Psalmen-Arbeit in der Synagoge. Die ihr ebenbürtige Uebers. des Hieronymus ist fünf Jahrh. älter, blieb aber bis in die Nähe der Reformationszeit eine vereinzelte Erscheinung.

Die Aufgabe, die dem Uebersetzer der h. Schrift gestellt ist, hat Luther erkannt wie Niemand vor ihm, und gelöst wie bis jetzt Niemand nach ihm. Was Cicero mit Bezug auf seine Uebers. der zwei Streitreden des Demosthenes nnd Aeschines von sich sagt: *Non converti ut interpres, sed ut orator, sententiis iisdem et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis: in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi; non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tanquam adpendere* — dem ähnlich kann Luther von sich sagen. Er hat sich in den heiligen Text eingedacht, eingefühlt, eingelebt, um ihn nicht mit sklavischer Gebundenheit an seine Form buchstäbisch umzusetzen, sondern mit Bewahrung seines Geistes frei und tiefinnerlichst treu in wahres und doch geistlich wiedergeborenes Deutsch umzugiessen. Das gilt besonders von seiner Psalmenüber-

[1]) Durch Schnurrers Mittheilungen an Döderlein sind wir auch mit einer andern arab. Uebers. der Ps. in *Cod.* 5503 des Britischen Museums bekannt geworden, s. J. Chr. Döderlein, Von Arabischen Psaltern, in Th. 2 (1778) des Repertoriums für Bibl. u. Morgenl. Lit. Der Verf. ist Saadia bar-Levi Aznecut aus Marocco, welcher bei Christian Schotanus, seit 1665 Prof. d. Theol. in Franeker, gastliche Aufnahme gefunden hatte. Sonst gibt es keine arab. Uebers. aus dem Grundtext, die vielen andern arab. Uebers. sind theils aus dem Syrischen, theils aus dem Griechischen.

setzung, an welche selbst Moses Mendelssohn sich anzuschliessen für gut befunden hat. Dass sie hie und da durch richtigeres Verständniss des Sinnes und im Allgemeinen durch grössere Treue (ohne Vergehung an dem Geiste der deutschen Sprache) und durch künstlerische Nachbildung mancher erst in neuerer Zeit erkannter formellen Eigenthümlichkeiten der hebr. Psalmen vervollkommnet werden kann, das zu läugnen wäre undankbare Blindheit gegen den nicht blos verheissenen, sondern auch vor unsern Augen sich wirklich vollziehenden Fortschritt der Schrifterkenntniss. Die unserem Commentar beigegebene Uebers. ist ein wesentlicher Bestandtheil dieses Comm. selber. Sie hat zunächst den Zweck, den Schleiermacher in seiner bekannten Abh. über die verschiedenen Methoden des Uebersetzens (1813) als die eig. Aufgabe des Uebersetzers bezeichnet: das nämliche Bild, den nämlichen Eindruck, welchen der Uebersetzer selbst als Ausleger von dem Urtexte, wie er ist, gewonnen, den Lesern mitzutheilen und sie also an seine ihnen eigentlich fremde Stelle hinzubewegen. Es fehlt ihr nichts von dem was sich auf dem Wege der Auslegung als Sinn, als Ausdrucks-Eigenthümlichkeit, als Kunstform des Originals herausstellt. An Gottes Wort ist ja alles wichtig: nicht blos der goldene Apfel, sondern auch die silberne Schale. Und unter allen japhetischen Sprachen ist gewiss die deutsche der bildsamste Thon zu so allseitig treuer Nachbildung, und gerade in der Uebersetzungsliteratur vollzieht sich eine für die Entschränkung und Bereicherung des geistigen Lebens wichtige und segensreiche *δόσις καὶ λῆψις*.

ZWÖLFTES HAUPTSTÜCK.

Die Geschichte der Psalmenauslegung.

Wie spät erst die Aufgabe der wissenschaftlichen Auslegung erkannt worden ist, wird sich herausstellen, wenn wir nun noch die Geschichte der Psalmenauslegung überblicken [1]. Wir beginnen a) von der apostolischen Auslegung. Das A. T. ist seinem Wesen nach christocentrisch. Deshalb ist mit der Offenbarung Jesu Christi die innerste Wahrheit des A. T. offenbar geworden. Aber nicht mit Einem

[1]) s. die Aufzählung der vorreformatorischen und römisch-katholischen Psalmen-Ausleger im Anhange der *Psalmorum Davidis Parodia Heroica* (*Antverp.* 1608. 8.) von Jo. Boehius; in Le-Long's *Bibliotheca Sacra* t. II p. 1098 ss. der Pariser Ausg. von 1723, und über die älteren Ausll. überhaupt, bes. die protestantischen, Serpilius' *Personalia Davidis* mit einer Biographie der Psalmen-Ausll. 1711. 4. und Jo. Frid. Mayers *Bibliotheca Biblica* 1703, fortges. von Carl Arnd 1713. 4.

Male: die Passion, die Auferstehung, die Himmelfahrt sind drei Stufen dieser aufsteigenden Erschliessung des A. T. und insbesondere der Psalmen. Der Herr selbst erschloss diesseit und jenseit der Auferstehung von seiner Person und ihren Geschicken aus den Sinn der Psalmen; er zeigte, wie in Ihm sich erfülle was im Gesetze Mose's und in Propheten und Psalmen geschrieben sei; er offenbarte seinen Jüngern das Verständniss *τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς* Luk. 24, 44 f. Die Psalmenauslegung Jesu Christi ist der Anfang und ist das Ziel christlicher Psalmenauslegung. Diese nimmt als kirchliche und zwar zunächst apostolische mit dem Pfingsten ihren Anfang, an welchem der Geist, von dem David in seinen Testamentworten 2 S. 23, 2 sagt: רוח ה' דבר בי ומלתו על־לשוני, als Geist Jesu des Erfüllers und der Erfüllung der Weissagung auf die Apostel herabkam. Dieser Geist des Verklärten vollendete was der Erniedrigte und Auferstandene begonnen: er erschloss den Jüngern den Sinn der Psalmen. Mit welcher Vorliebe sie diesen zugewendet waren, sieht man daraus, dass sie gegen 70mal im N. T. citirt werden, nächst dem Buch Jesaia unter allen alttestamentl. Büchern am häufigsten. Aus diesen Aufschlüssen über die Psalmen wird die Kirche zu schöpfen haben bis ans Ende der Tage. Denn erst das Ende wird dem Anfang gleich sein und ihn noch übertreffen. Man suche aber in der neutestamentlichen Schrift nicht was sie nicht bieten will: Antwort auf die Fragen der niederen Wissenschaft, der Grammatik, der Zeitgeschichte, der Kritik. Die höchsten und letzten Fragen geistlichen Schriftverständnisses finden hier Antwort; den grammatisch-historisch-kritischen Unterbau, gleichsam den Candelaber des neuen Lichts herbeizuschaffen, blieb der Folgezeit überlassen. b) Die nachapostolische patristische Auslegung war dazu nicht befähigt. Die Kirchenväter besassen, ausgenommen Origenes, Epiphanius, Hieronymus, keine hebräische Sprachkenntniss, und auch diese drei nicht so viel, um sich von der nur zu häufig irre führenden Gebundenheit an die LXX zu selbstständiger Freiheit erheben zu können. Uebrigens liegt uns von Epiphanius gar nichts Exegetisches vor. Von Origenes' Commentar und Homilien über die Psalmen besitzen wir nur noch mehrere von Rufin übersetzte Bruchstücke. Hieronymus erwähnt zwar *contra Rufinum* I, §. 19 von ihm selbst ausgegangene *commentarioli* über die Psalmen, wahrscheinlich Nachschriften mündlicher Vorträge, aber das unter seinem Namen vorhandene *Breviarium in Psalterium* (in t. VII p. II der *Opp. ed. Vallarsi*) ist anerkanntermaassen unächt und leistet textgeschichtlich und sprachlich

gar nichts. Unverdächtig ist der durch Montfaucon (*Collectio nova Patrum et Scriptorum Graec.* t. I) bekannt gewordene fast vollständige Comm. (zu Ps. 1—119 nach hebr. Zählung) von Eusebius Pamphili. Des Hebräischen ist dieser, obwohl in Palästina lebend und durch eine reichhaltige Bibliothek unterstützt, so unkundig, dass er es für möglich hält, *Μαριαμ* (מרחם) in Ps. 110 deute auf Maria, aber durch Mittheilnngen aus der Hexapla gewährt er manche willkommene übersetznngsgeschichtliche Ausbeute. Athanasins in seiner kurz gefassten Erläuterung der Psalmen (in t. I p. II der Benedikt. Ansg.) ist in Dentung hebräischer Namen nnd Wörter ganz und gar von der philonischen abhängig, welche grösstentheils so seltsam falsch ist, dass man sich versucht fühlt (aber, wie ich in meinem *Jesurun* gezeigt habe, mit Unrecht), diesem epochemachenden jüdischen Religionsphilosophen alle hebräische Sprachkenntniss abzusprechen. Eine recht schöne Schrift des Athanasius ist sein Schreiben: *πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν* (in dems. Bande der Benedikt. Ausg.); es handelt über den Inhaltsreichthum der Psalmen, klassificirt sie nach verschiedenen Gesichtspunkten und gibt eine Anweisung, wie man sich ihrer in den mannigfachen Lagen und Stimmungen des äusseren und inneren Lebens bedienen soll. Johann Reuchlin hat dieses Büchlein des Athanasius ins Lateinische und aus dem Lateinischen Reuchlins, seines „besondern lieben Herrn und Lehrers“, hat es Jörg Spalatin ins Deutsche übersetzt nnd dem Kurfürsten Friedrich gewidmet (1516. 4.). Ungefähr gleichzeitig mit Athanasius schrieb in der abendländischen Kirche Hilarius Pictaviensis seine nach Origines' Vorbild allegorisirenden *tractatus super Psalmos* mit einem ausführlichen Prologus, welcher stark an den des Hippolytus erinnert; wir haben noch seine Auslegung von Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51. 52. 53 bis 69. 91. 118—150 (nach der Bezifferung in LXX), nach Hieronymus (*ep. ad Augustin. CXII*[1]) ans Origenes und Eusebins übertragen,

[1]) Es werden dort folgende griech. Ausll. des Psalters genannt: 1) Origenes; 2) Eusebius v. Cäsarea; 3) Theodor v. Heraklea (der *Anonymus* in Corderius' *Catena*); 4) Asterius v. Skythopolis; 5) Apollinaris (Apolinarios) v. Laodicea; 6) Didymus v. Alexandrien, abgesehen von denen die nur einzelne Ps. behandelt haben. Dann folgende lat.: 1) Hilarius v. Pictavium; 2) Eusebius v. Vercelli, welche beide den Origenes und Eusebius übers. haben, jener nämlich die Psalmen-Homilien des Origenes, dieser den Psalmen-Comm. des Eusebius v. Cäsarea, wobei jedoch zu bem., dass Hilarius nicht sklavischer Uebersetzer ist (Hieron. selbst sagt *ep.* LVII *ad Pammach.* von ihm: *captivos sensus in suam linguam victoris jure transposuit*), und 3) Ambrosius, welcher auch theilweise sich an Origenes anschliesst. Von Apollinaris besitzen wir noch eine *Μετάφρασις τοῦ Ψαλτῆρος διὰ στίχων ἡρωϊκῶν*, aus

unvergleichlich ergiebiger für den Dogmatiker als für den Exegeten (t. XXVII. XXVIII der *Collectio Patrum* von Caillau und Guillon). Etwas später, aber noch in den beiden letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts (um 386—397) sind Ambrosius' *Enarrationes in Ps.* I. XXXV—XL. XLIII. XLV. XLVII. XLVIII. LXI. CXVIII (in t. II der Benedikt. Ausg.) entstanden; die Auslegung von Ps. 1 ist zugleich Einleitung zum ganzen Psalter, theilweise aus Basilius; dieser und Ambrosius haben dem Psalter die herrlichsten Lobreden gehalten: *Psalmus enim* — sagt, um nur eine Probe zu geben, der unsterbliche Begründer des abendländischen kirchlichen Psalmengesangs — *benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis laetitia, clamor jucunditatis, laetitiae resultatio. Ab iracundia mitigat, a sollicitudine abdicat, a moerore allevat. Nocturna arma, diurna magisteria; scutum in timore, festum in sanctitate, imago tranquillitatis, pignus pacis atque concordiae, citharae modo ex diversis et disparibus vocibus unam exprimens cantilenam. Diei ortus psalmum resultat, psalmum resonat occasus.* Nach solchen und ähnlichen Vorworten lässt sich von der Auslegung grosse Innigkeit und Sinnigkeit erwarten; so findet sichs auch, aber nicht in dem Maasse, wie wenn Ambrosius, dessen Schreibweise eben so musikalisch, wie die des Hilarius quaderbauartig ist, diese Auslegungen, die er theils gepredigt, theils dictirt hat, eigenhändig ausgearbeitet hätte. Das umfänglichste Werk der alten Kirche über die Psalmen war das des Chrysostomus, wahrscheinlich noch in Antiochien ausgearbeitet. Wir besitzen nur noch etwa den dritten Theil dieses kolossalen Werkes, nämlich die Auslegung von 58 oder (Ps. 3 u. 41.,

welcher eine Probe zu Ps. 133 (LXX 132) mitgetheilt worden ist. Ist diese Psalmenparaphrase vom älteren oder dem jüngeren Apollinaris? Von beiden wird berichtet, dass sie das Julianische Verbot der Erklärung der alten Klassiker in christlichen Schulen durch Einkleidung der biblischen Bücher in klassische Form unschädlich zu machen suchten. Nach Sokrates *hist. eccl.* III, 16 brachte Apollinaris der Vater die Bb. Mose's und andere alttest. Bb. in heroische Verse, Apollinaris der Sohn aber die Evangelien und apostolischen Lehren in platonische Dialogenform. Sozomenos V, 18 erwähnt nur die von Apollinaris (somit nach Sokrates dem Vater) nach Art Homers umgedichtete hebräische Geschichte bis zur Regierung Sauls und spricht VI, 25 von volksthümlich gewordenen christlichen Liedern eines Apollinaris (wohl des Vaters, der mit seinem zum Häretiker gewordenen Sohne gemeinschaftliche Sache machte). Nimmt man den Suidas hinzu, welcher von Apollinaris dem Aelteren sagt, dass er die ganze alttest. Schrift in heroische Verse umgesetzt habe: so ist mit überwiegender Wahrscheinlichkeit der ältere Apollinaris für den Verf. der Psalmenparaphrase zu halten.

die in der vorliegenden Fassung nicht zu diesem Werke gehören, mitgerechnet) von 60 Psalmen (in t. V der Ausg. von Montfaucon). Photius und Suidas stellen diesen Psalmencommentar unter den Werken des Chrysostomus in die oberste Reihe: er ist in Predigtform gefasst, der Styl glänzend, der Inhalt mehr ethisch als dogmatisch; zuweilen wird der hebräische Text nach Origenes' Hexapla angeführt, die abweichenden griechischen Uebersetzungen werden häufig verglichen, aber leider meistens ohne Namen. Von der gerühmten philologisch-historischen Richtung der antiochenischen Schule ist hier wenig zu spüren; erst Theodoret (in t. I p. II der Hallischen Ausg.) nimmt sich vor, zwischen überschwenglichem Allegorisiren und ungeistlichem Historisiren (wobei er wohl auf Theodor v. Mopsv. anspielt) die rechte Mitte einzuhalten und macht so gewissermaassen einen Anfang, die Aufgabe der Auslegung von praktischer Anwendung zu unterscheiden, aber dieser wissenschaftliche schon mehr grammatisch-historisch gerichtete Anfang ist noch sehr unselbstständig, wie z. B. die Frage, ob alle Psalmen von David seien oder nicht, kurzweg mit *κρατείτω τῶν πλειόνων ἡ ψῆφος*[1] in ersterem Sinne entschieden wird, und äusserst dürftig; besonders dankenswerth ist die geflissentliche namentliche Vergleichung der griechischen Uebersetzer, übrigens fehlt diesem Ausleger, wie überhaupt den Syrern, die sonst für wissenschaftliche Einsicht entschädigende mystische Tiefe. Alles dies gilt auch von Euthymius Zigabenus, dessen Commentar zu den Psalmen (griechisch in t. IV der Venediger Ausg. der *Opp. Theophylacti*) nur noch weit unergiebiger, dürftiger, unsicherer und abhängiger ist. Das abendländische Seitenstück zu Chrysostomus Psalmencommentar sind Augustins *Enarrationes in Psalmos* (in t. IV der Benedikt. Ausg.). Der Psalmengesang in der Mailänder Kirche hatte Viel zu Augustins Bekehrung beigetragen. Noch mehr

[1]) Innerhalb des Talmuds ist es R. Meir (der Schüler R. Akiba's), welcher *Pesachim* 117[a] die Ansicht vertritt, dass David Verf. aller Ps. sei: כל תשבחות שבספר תהלים כולן דוד אמרן, während *Bathra* 14[b] zehn Mitverfasser angenommen werden: דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים, s. darüber den Midrasch zu Hohesl. 4, 4 und Koh. 7, 19. In ersterer Stelle wird לתלפיות als emblematischer Name des Psalters erklärt: ספר שאמרוהו לו פיות הרבה das Buch Davids, zu welchem Vieler Mund beigesteuert. Hier kündigt sich bessere Erkenntniss wenigstens von ferne an. Dennoch hat ein jüdischer Gelehrter, Mayer Randegger, wie Ludw. Klauss (1832), ein ganzes Buch u. d. T. צנת דוד (1841) geschrieben *per rivendicare i Salmi al re Davide.* Die Alten sind in diesen Aberwitz so verrannt, dass z. B. Chrysostomus sagt, die Ps. seien zwar nicht alle *εἰς τὸν Δαυΐδ*, sie seien aber alle *παρ' αὐτοῦ* verfasst.

ward seine Liebe zum Herrn durch Lesung derselben entzündet, als er sich in der Einsamkeit zur Taufe vorbereitete. Sein Commentar besteht aus Predigten, welche er theils selbst niedergeschrieben, theils dictirt hat; nur die 32 *sermones* über Ps. 118 (119), an den er sich zu allerletzt gewagt hat, sind nicht wirklich gehaltene. Ueberall legt er noch nicht den Text des Hieronymus unter, sondern behilft sich mit der älteren lateinischen Uebersetzung, deren ursprünglichen Text er festzustellen und hier und da nach LXX zu berichtigen sucht, wogegen Arnobius der Semipelagianer in seinem paraphrastisch gefassten Psalmencommentar (zuerst von Erasmus *Basileae*, *Froben.* 1522 Fol. herausgegeben, welcher den Verfasser für Eine Person mit dem Apologeten hält, wie auch Trithemius, der aber schon von Sixtus Senensis widerlegt worden ist) nicht mehr die sogen. Itala, sondern schon die Uebersetzung des Hieronymus zu Grunde legt[1]. Das Werk Augustins, au Gedankenreichthum und Gedankentiefe das des Chrysostomus bei Weitem übertreffend, ist in der abendländischen Kirche die Hauptfundgrube aller weiteren Psalmenauslegung geworden. Cassiodor in seinen *Expositiones in omnes Psalmos* (in t. II der Benedikt. Ausg.) schöpft grossentheils aus Augustin, jedoch nicht als unselbstständiger Compilator. Was die griechische Kirche für Psalmenauslegung geleistet hat, wurde seit Photius mannigfach in sogenannten Catenen aufgespeichert; eine nur bis Ps. 50 reichende erschien in Venedig 1569, und eine vollständige, herausgeg. von dem Jesuiten Corderius, in Antwerpen 1643 (3 Bdd. aus Wiener und Münchner Handschriften); Auszüge aus der Catene des Nicetas Heracleota gab Folckmann 1601, und eine Catene aus Griechen und Lateinern nach grössestem Maassstab stellte Aloysius Lippomanus zusammen, von der nur ein Folioband zu Ps. 1—10 *Romae* 1585 ans Licht gekommen ist. Die Gebrechen, an welchen die alte Psalmenauslegung leidet, sind im Allgemeinen bei den griechischen und abendländischen Auslegern die gleichen. Zu dem Mangel an sprachlicher Kenntniss des Grundtextes kommt noch ihr unmethodisches regelloses Verfahren, ihre willkürliche Ueberspannung des weissagenden Charakters der Psalmen (wie z. B. Tertullian *de spectaculis* den ganzen Ps. 1 als Weissagung auf Joseph von Arimathia fasst), ihre unhistorische Anschauung, vor welcher alle Unterschiede beider

[1]) Auf die Folio-Ausg. 1522 folgten Octavausg. 1538. 60 (wonach meine Angabe in Herzogs RE S 294 Z. 3 v. u. zu berichtigen ist). Uebrigens scheint auch dieser jüngere Arnob. nach Formen wie *floriet* für *florebit* und *ossum* für *os* ein Afrikaner zu sein.

Testamente verschwinden, ihre irre führende Vorliebe für die Allegorese. Das apostolische Psalmenverständniss bleibt hier unvermittelt; man eignet es sich, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, an und stellt die Psalmen nicht in das Licht der neutestamentlichen Erfüllung, sondern setzt sie ohne Weiteres in neutestamentl. Sprache und Gedanken um. Wir wollen uns aber nicht über diese Zeit erheben. Nie hat die Kirche in die Psalmen, die sie bei Tag und Nacht zu singen nicht müde ward, sich so wonnevoll eingelebt, nie sie erfolgreicher bis in den Märtyrertod hinein gebraucht als damals. Statt weltlicher Volkslieder konnte man, wenn man über Land ging, Psalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. *Arator*, schreibt Hieronymus aus dem h. Lande, *hic stivam tenens Halleluja decantat, sudans messor psalmis se avocat et curva attondens vitem falce vinitor aliquid Davidicum canit. Haec sunt in hac provincia carmina, hae (ut vulgo dicitur) amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae.* Die Annehmlichkeiten des Landlebens empfiehlt er der Marcella unter Anderem mit folgenden Worten: *Vere ager floribus pingitur et inter querulas aves Psalmi dulcius cantabuntur.* Bei Sidonius Apollinaris erscheint sogar Psalmengesang im Munde der Schiffszieher (die beladene Fahrzeuge stromaufwärts ziehen) und der Dichter entnimmt daher eine schöne Ermahnung für den durch dieses Leben schiffenden und wandernden Christen:

Curvorum hinc chorus helciariorum
Responsantibus Alleluja ripis
Ad Christum levat amicum celeusma.
Sic, sic psallite, nauta et viator!

Und wie viele Märtyrer trotzten allen Martern mit Psalmengesang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Psalmen geleistet hat, das hat sie für die Bewährung der Kraft der Psalmen geleistet mit ihrem Blute. Die Praxis eilte der Theorie weit voraus[1]. Musterbilder der rechten Innerlichkeit des Psalmenauslegers sind jene patristischen Werke für alle Zeiten. c) Die mittelalterliche kirchliche Auslegung hat nichts über die patristische hinaus wesentlich Förderndes hervorgebracht. Auf Cassiodor folgen

[1]) s. ausser der schon erwähnten gesch. Betrachtung von Otto Strauss: Armknecht, Die heil. Psalmodie oder der psalmodirende König David und die singende Urkirche 1855., und W. von Gülick, Das Psalterium nach seinem Hauptinhalte in seiner wissensch. und prakt. Bed. (eine gekrönte katholische Preisschrift) 1858., theilweise auch Rudelbachs Hymnologische Studien in der Luth. Zeitschrift 1855, 4. 1856, 2.

schon als unselbstständigere Compilatoren Haymo († 853) und Remigius von Auxerre († um 900); der Comm. des Ersteren erschien, von Erasmus herausg., *Frib.* 1531, der des Letzteren zuerst *Colon.* 1536 und dann in der *Bibl. maxima Lugdunensis*. Der des Petrus Lombardus († um 1160) ist geradezu eine Catene aus den älteren Auslegern von Hieronymus bis Alcuin. Selbstständiger commentiren Thomas Aquinas, der aber nur 51 Ps. fertig gebracht hat, und Alexander v. Hales, wenn der unter seinem Namen erschienene Comm. (*Venet.* 1496) nicht vielmehr dem Hugo Cardinalis zuzuschreiben ist. Ausserdem ragen im Mittelalter als Psalmenausleger hervor Bonaventura († 1274) und Albertus Magnus († 1280), auf der Grenze des Mittelalters Michael Ayguanus (um 1400), dessen Comm. seit seinem ersten Erscheinen *Mediol.* 1510 gern und oft wiedergedruckt worden ist. Wenn man einen dieser Ausl. kennt, so kennt man schier sie alle. Das Meiste, was sie bieten, ist Echo der Alten. Durch ihre Abhängigkeit vom Buchstaben der Vulgata und also mittelbar der LXX gerathen sie nur zu häufig in falsche Gedankenbahnen. Der *literalis sensus* wird ganz und gar in *mysticae intelligentiae* begraben. Ohne Auseinanderhaltung der beiden Oekonomien hat die unvermittelte neutestamentl. Umsetzung der Psalmen hier ihren Fortgang, wie z. B. Albertus Magnus in seinem Commentar (*Opp.* t. VII) von dem Grundsatz aus: *Constat, quod totus liber iste de Christo est* ohne Weiteres *Beatus vir* (Ps. 1, 1) und den ganzen Ps. *de Christo et ejus corpore ecclesia* auslegt. Aber wie man bei den Kirchenvätern einzelne Tiefblicke, einzelne Geistesblitze von unvergänglichem Werthe findet, so lohnt sich auch hier die Lektüre, namentlich der Mystiker. *Psalterium* — sagt Cassiodor (*Opp.* t. II p. 541) — *est paradisus animarum, poma continens innumera, quibus suaviter mens humana saginata pinguescat;* solche *poma animarum* pflückt man hier reichlich. *Davidica is saltem intelligit*, sagt Ambrosius, *Davidica qui patitur*, und Bernhardus: *Numquam intelliges David, donec ipsa experientia ipsos Psalmorum affectus indueris;* diese lebendige Erfahrung entschädigt für die vielen Mängel. Die grösste Autorität in der Psalmenauslegung blieb für das Mittelalter Augustin. Aus Augustin, vielleicht mit Zuziehung Cassiodors, hat Notker Labeo (der Grosslefzige), der Mönch des Klosters St. Gallen (nicht zu verwechseln mit Notker Balbulus dem Heiligen), gest. 1022, die seine deutsche Psalmenübersetzung Vers für Vers begleitende kurze Erklärung entnommen (Bd. 2 von H. Hattemers „Denkmahlen des Mittelalters“, St. Gallen 1844—49). Ebenso ist aus Augustin und Cassiodor, zugleich aber aus Hieronymus, Beda

und Gregorius zusammengetragen die lateinische Psaltercatene vom Bischof Bruno von Würzburg (gest. im J. 1045 unter Kaiser Heinrich II.), welche 1533 Joh. Cochleus herausgegeben hat; der Text der lateinischen Uebersetzung gibt *emendatissimam Psalmorum lectionem, ab Origene olim et S. Hieronymo non solum exacte recognitam, verum etiam Obeliscis et Astericis illustratam.* Auch die syrische Psalmen-Erklärung des Gregorius Barhebräus († 1286), von welcher Tullberg und Koraen zu Upsala 1842 und Schröter zu Breslau 1857 Proben herausgegeben haben, ist nur für die Auslegungsgeschichte von einiger Wichtigkeit und übrigens in nichts von der mittelalterlichen Weise unterschieden. d) Die mittelalterliche synagogale Auslegung. In der Synagoge fehlt die Erkenntniss Christi und also die Grundbedingung geistlichen Verständnisses, aber wie wir die Ueberlieferung des alttestamentl. Codex den Juden verdanken, so auch die Ueberlieferung der hebräischen Sprachkunde. Insofern bieten die jüdischen Glossatoren, was die christlichen gleichzeitig nicht zu bieten vermochten. Die in die Talmude eingestreuten Erklärungen von Psalmstellen sind meistens ungesund, willkürlich, abenteuerlich. Auch der Midrasch zu den Psalmen mit dem Titel שוחר טוב (s. darüber Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, S. 266), den der berühmte Dichter Jedaja Penini aus Beziers im 13. Jahrh. erläutert hat (in לשון הזהב Venedig 1599. 4), und die Midrasch-Catenen mit dem Titel ילקוט, von denen zur Zeit nur ילקוט שמעוני (von Simeon Kara ha-Darschan) und noch nicht ילקוט מכירי (von Machir b. Abba-Mari) bekannt ist, enthalten weit mehr schrankenlos Abschweifendes als Treffendes und Nutzbares; die Psalmenauslegung dient hier überall dem durchaus praktischen Zwecke anregenden erbaulichen Vortrags. Erst als ungefähr seit 900 nach Chr. mittelbar unter syrischem und unmittelbar unter arabischem Einfluss der Anbau der Grammatik unter den Juden begann, begannen auch Schriftauslegung und Schriftanwendung sich zu entwirren. An der Spitze dieser neuen Periode der jüdischen Exegese steht Saadia Gaon (gest. 941/2), dessen arabische Psalmenübersetzung und Psalmenerklärung uns durch Hanebergs (1840) und Ewalds (1844) Auszüge bekannt geworden ist, und unter den Karäern Jefeth (Abu Ali Hasan Ibn Ali el-Bofsri d. i. aus Bofsra), aus dessen Psalmen-Comm. der französische Abt Bargès 1846 Excerpte mitgetheilt hat[1].

[1]) s. über Jepheth meine Anekdota zur mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen S. 314. Seine arabische Psalmenauslegung, noch nicht gedruckt,

Der nächste grosse Ausleger der Psalmen ist Raschi (d. i. Salomo b. Isaak) aus Troyes (gest. 1105), welcher das ganze A. T. (ausgenommen die Chronik) und den ganzen Talmud glossirt hat und nicht allein in körniger Kürze die in Talmud und Midrasch zerstreuten Ueberlieferungen einspeichert, sondern auch (zumal in den Psalmen) die vorhandenen grammatisch-lexikalischen Vorarbeiten benutzt und ohne Zweifel (abgesehen von dem Geiste seiner Auslegung) einer der grössten Exegeten ist, die es je gegeben. Die kirchliche Auslegung zog zuerst durch Nic. de Lyra (gest. um 1340), den Verf. der *Postillae perpetuae*, aus der jüdischen Gewinn; sowohl Lyra, als sein Kritiker, der Erzbischof Paul de Santa Maria von Burgos (gest. 1435), der Verf. der *Addiciones ad Lyram*, sind Proselyten. Unabhängiger von der meistens in Abenteuerlichkeiten verrannten Ueberlieferung sind Aben-Ezra (gest. 1167) und David Kimchi (gest. um 1250); jener ist genialer, aber in seinen eigenthümlichen Einfällen selten glücklich, dieser (dessen Comm. 1666. 4 in lat. Uebers. von Janvier erschien) verständiger und unter allen jüdischen Auslegern der zumeist grammatisch-historische; der Commentar Aben-Ezra's ist besonders werthvoll wegen seiner zahlreichen Bezüge auf ältere Grammatiker und Ausleger, wie Mose ha-Cohen Chiquitilla (Gecatilia); auch der Karäer Jephet (bl. 950) wird von ihm dankbar benutzt. In Vergleich mit anderen biblischen Büchern sind gerade die Psalmen jüdischerseits seltener erläutert worden; eine von grosser Sprachmeisterschaft zeugende Umdichtung derselben in hebr. metrische Reimstrophen lieferte 1719 unter dem Titel כהונת אברהם Abraham Cohen aus Zante (gest. 1729), und im Lande der Inquisition und Autodafé's trieb namenchristliche Verfolgungswuth jüdische Reproduktionen des Psalters in der Landessprache hervor, welche zur Schande der in einen Götzentempel und in eine Schlachtbank verwandelten Kirche als Früchte eines besseren Geistes erscheinen [1]. In späteren Commentaren, wie von Mose Alschech (Venedig 1601) und Joel Schoëb (Saloniki 1569) ist die Einfachheit und Eleganz der älteren Ausleger zur widerwärtigsten Scholastik entartet; nur der

---

liegt handschriftlich theilweise in Paris, theilweise in Petersburg, dorthin 1841 von Munk, hierher 1853 von Tischendorf aus Aegypten mitgebracht.

[1]) Dahin gehören die spanischen Psalterien von David Abenatar Melo (Kayserling, Romanische Poesien der Juden in Spanien S. 171), Jonas Abrabanel (eb. S. 206), Daniel Israel Lopez Laguna (eb. S. 298), Jacob Jehudah Leon (eb. S. 314), welche alle ausserhalb Spaniens erschienen, aber mehr oder weniger die Leidenszüge des dort Erlebten an sich tragen.

gewichtvolle kurze und klare Commentar Obadia Sforno's (gest. in Bologna 1550), des Lehrers Reuchlins, neu herausgeg. 1804 in dem Fürther Psalter, זמירות ישראל (mit Mendelssohns Uebersetzung und Commentaren von Raschi, Sforno und Joel Löwe, genannt Bril), macht eine rühmliche Ausnahme. Diesen Auslegern gibt ihre Sprachkenntniss einen bedeutenden Vorsprung vor den gleichzeitigen christlichen, aber der Schleier Mose's ist bei ihnen um so dichter, je bewusster (wie besonders bei Kimchi) ihr Gegensatz gegen die kirchliche messianische Deutung ist, die ihnen freilich in meist unvermittelter und überspannter Gestalt entgegentrat. Dennoch hat die Kirche gern und mit Nutzen aus diesen jüdischen Quellen geschöpft. Die Glossen in Augustinus Justinianus' Genuensis *Octaplus Psalterii* (Genua 1516 Fol.) sind meistens aus Midrasch und Sohar. Mit Vorliebe benutzte man Aben-Ezra und Kimchi, z. B. Bucer, welcher diesen viel zu verdanken bekennt: *neque enim candidi ingenii est dissimulare, per quos profeceris.* Die drei grössten Autoritäten für den Grundtext waren im Beginne der Reformationszeit Justinianus, Pagninus[1] und Felix. Die beiden Ersten hatten ihr Verständniss des Grundtextes durch jüdische Vermittelung und Felix Pratensis, dessen *Psalterium ex hebreo diligentissime ad verbum fere tralatum* 1522 unter Leo X erschien, war jüdischer Proselyt. e) Die reformatorische Auslegung. Die Psalmodie war in der herrschenden Kirche zu leblosem Werkdienst herabgesunken. Die Psalmenauslegung hatte sich in compilatorische Unselbstständigkeit und scholastischen Wust verloren. *Et ipsa quamvis frigida tractatione Psalmorum* — sagt Luther in der Vorrede zu Bugenhagens latein. Psalter[2] — *aliquis tamen odor vitae oblatus est plerisque bonae mentis hominibus, et utcunque ex verbis illis etiam non intellectis semper aliquid consolationis et aurulae senserunt e Psalmis pii, veluti ex roseto leniter spirantis* Als nun aber der Kirche durch die Reformation ein neues Licht grammatischen und geistlich centralen Schriftverständnisses aufging, da begann auch der Rosengarten des Psalters wie in verjüngter mailicher Frische zu duften. Umgesetzt in unverwelkliche Lieder (von Luther, Albinus, Franck, Gerhard, Jonas, Musculus, Poliander, Ringwaldt und vielen Anderen) ging er in den Gemeindegesang der deutschen lutherischen

---

[1]) Die eine Columne eines handschr. Augsburger Psalteriums ist *PAGNIMON* d. i. *Pagninus Monachus* überschrieben.

[2]) Der lat. Text dieser Vorrede, der mir in Bugenhagens lat. übersetztem *Psalterium* (Wittenb. 1544. 8.) vorliegt, ist der ursprüngliche und noch weit schöner als der deutsche.

Kirche über; in der französischen reformirten Kirche dichtete Clement Marot 50 Psalmen in Lieder um, welche 1543 in Genf mit einer trefflichen Vorrede Calvins erschienen, zwei fügte Calvin selbst und die übrigen 98 Beza hinzu, die Melodien und Choräle lieferte Goudimel, der Märtyrer der Bartholomäusnacht und Lehrer Palestrina's (s. A. Ebrard, Ausgewählte Psalmen Davids nach Goudimels Weisen u. s. w. Erlangen 1852. 8.). Die englische Kirche machte die Psalmen unmittelbar zum Bestandtheile ihrer Liturgie, die congregationale folgte dem Beispiele der Schwesterkirchen des Continents. Und wie fleissig wurde der Psalter unter Einwirkung Melanthons [1] auch in lateinische Verse umgegossen! Die Paraphrasen von Helius Eoban Hesse (den Martin Herz 1860 biographisch skizzirt hat [2]), Jo. Major, Jakob Micyllus (dessen Leben Classen 1859 beschrieben), Jo. Stigel (dessen Andenken durch Paulus Cassel 1860 erneuert worden), Ge. Bersmann (gest. 1611), auch die in portugiesischer Klosterhaft begonnene von Chr. Buchanan sind nicht bloss gelehrte Kunststücke, sondern Erzeugnisse inneren geistlichen Bedürfnisses, obschon man dem Urtheil von Harless beipflichten muss, dass die besten Versuche dieser Art nur in dem Maasse zufriedenstellen, als es vorher gelingt das Original zu vergessen [3]. Aber auch die exegetische Aufgabe der Psalmenauslegung wurde seit der Reformationszeit klarer erkannt und erfolgreicher gelöst, als je zuvor. In Luther, welcher seine akademischen Vorlesungen 1513 mit den Psalmen anhob und 1519 einen Theil derselben u. d. T. *Operationes in duas Psalmorum decades* zu veröffentlichen begann, verbindet sich die Erfahrungstiefe der Kirchenväter mit der durch ihn der Kirche zurückgegebenen paulinischen Erkenntniss der Lehre von der freien Gnade. Zwar ist er noch nicht ganz los von dem *in thesi* verworfenen Allegorisiren und überhaupt Abschweifen *a sensu literae*, auch fehlt ihm noch die historische Einsicht in die Unterschiedenheit beider Testamente, aber in Ansehung erfahrungsmässigen mystischen und dabei gesunden Verständnisses ist er unvergleichlich, seine Auslegung der Psalmen, namentlich der Busspsalmen und des Ps. 90., übertreffen alles bisher Geleistete und

[1]) s. das treffliche Programm Wilh. Thilo's: Melanchthon im Dienste an heiliger Schrift (Berlin 1859) S. 28.

[2]) Seine Psalmen (zu denen Veit Dietrich Anmerkungen schrieb) erlebten in 70 J. 40 Auflagen. Des Dichters letztes Wort an seinem Sterbetage (5. Oct. 1540) war: „Ich will hinauf zu meinem Herrn."

[3]) In dem schönen Aufsatz „Christenthum und Dichtkunst", Zeitschrift für Protest. u. Kirche 1860 S. 341 f.



bleiben eine Fundgrube für immer. Die Psalmenauslegung Bugenhagens (*in l. Psalmorum interpretatio* 1524 u. ö.) war auch eine Frühlingserscheinung, steht aber, obwohl von Luther hoch erhoben, weit hinter den reifen Früchten der seinigen zurück. Die Erläuterung der fünf Psalmbücher von Aretius Felinus, d. i. Martin Bucer (1529. 4. u. öfter) zeichnet sich durch Scharfsinn und Feinheit des Urtheils aus; ein sonderbares Aussehn gibt ihr das *Autophyes* (= *a se et per se Existens*), womit der Verf. durchweg den Gottesnamen יהוה ausdrückt. Calvin, dessen Commentar in Genf 1564 (zuletzt Berlin 1836) erschien, verbindet mit psychologischem Tiefblick grössere Freiheit historischer Anschauung; er hat mehr Erkenntniss des Typus, weshalb auch die reformirten Psalmensummarien hie und da sehr treffend und die Psalmenauslegung mehr grammatisch-historisch ist, aber diese Freiheit führt ihn oft irre, so weit, dass er messianische Beziehung selbst da wegleugnet, wo die neuere rationalistische Exegese sie anzuerkennen nicht umhin kann. Das falsche Historisiren Calvins st eine Karrikatur geworden in Esrom Rüdinger (1580. 81. 4), der erst auf der Universität Wittenberg Melanthons Freund und College, dann, der calvinischen Lehre sich zuneigend, zu den mährischen Brüdern überging und 1591 in Altorf starb, ohne, wie er beabsichtigte, sein jedenfalls originelles anregendes Werk in neuer Bearbeitung herausgeben zu können. Von dem dogmatisirenden Verallgemeinern fiel er in das andere Extrem hyperhistorischen Specialisirens. Ueber der Geschichte geht ihm die Idee unter; er ist hierin der Vorläufer von Grotius. f) Die nachreformatorische Auslegung. Reinhard Bakius, der standhafte und kluge Pastor Magdeburgs und Grimma's im 30j. Kriege, hat einen von seinem Sohne 1664 und dann wieder 1683 herausgegebenen *Comm. exegetico-practicus* über die Psalmen hinterlassen[1], ein Werk voll Belesenheit, Geist und Witz, vielfach ein willkommener Supercommentar zu Luther, vollgepfropft von allerlei Psalmen-Denkwürdigkeiten, unter denen sich aber der Faden schlichter Auslegung verliert. Fester und weniger sich gehen lassend behält Martin Geier die Aufgabe des Auslegers im Auge; seine in Leipzig gehaltenen Vorlesungen über die Psalmen dauerten 18 Jahre. Innige Frömmigkeit und reiche Gelehrsamkeit schmücken seinen Commentar (1668), aber der den Psalmensängern verwandte Geist der Reformatoren ist hier nicht mehr; Geier ist schon nicht mehr fähig, sich aus der Dogmatik in die Exegese zu

[1]) s. über ihn Lorenz, *Series ministrorum eccl. ev. luth. Grimmensis*, Programm der Fürstenschule von 1854.

versetzen; es hat sich bereits eine exegetische Tradition fixirt, welche zu überschreiten als heterodox gilt. In der reformirten Kirche ragt Coccejus (gest. 1669) hervor — ein origineller geistvoller Mann, aber in der Exegese von falschen hermeneutischen Grundsätzen aus sich zu sehr in eschatologischem Historisiren gefallend. Nicht allein aber die beiden protestantischen Kirchen, auch die römisch-katholische betheiligte sich an der Arbeit der Psalmenauslegung in fördernder Weise. Ihre hervorragendsten Psalmenausleger sind Genebrardus (Ausg. 3. 1587 Fol.), Agellius (zuerst 1606 Fol. und dann öfter, in Bibliotheken selten), de Muis (1650 Fol.), alle Drei mit Kenntniss der semitischen Sprachen auf den Grundtext zurückgehend, und Bellarmin (1617 in t. V seiner *Opp.*), welcher zum Werke nicht allein ungewöhnliche Naturgaben, sondern auch innerhalb der papistischen Beschränkung geistlichen Tiefblick mitbringt. Später verlief sich die Psalmenauslegung innerhalb der römischen Kirche in Scholasticismus. Dieser gipfelt in des Jesuiten le Blancs *Psalmorum Davidicorum Analysis*, welche Jo. Lorinus' *Commentaria in Psalmos* an Umfang noch überbietet: sie besteht aus 6 Folianten 1665—1676. In den protestantischen Kirchen aber zeigt sich desgleichen ein kläglicher Nachlass des reformatorischen Geistes. Die *Adnotationes uberiores in Hagiographa* (t. I. 1745. 4: Ps. u. Spr.) von Jo. Heinr. Michaelis sind eine fleissige, aber geist- und geschmacklose Compilation; die glossatorische Erklärung keucht unter der Bürde zahlloser Beleg- und Parallelstellen, man bekommt den Eindruck eines unfreien, unlebendigen Chaos. Was über 1600 rückwärts geleistet ist, bleibt fast ganz unbeachtet; Luther bleibt unausgebeutet, Calvin übte selbst innerhalb seiner Kirche keinen Einfluss mehr auf die Schriftauslegung. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. verlor diese dann ihren im 17. Jahrh. erstarkten, aber auch allmählich erstarrten geistlichen und kirchlichen Charakter, während sie, wie die Psalmen-Erklärungen von de Sacy (3 Bdd.), Berthier (8 Bdd.) und la Harpe (der sich im Kerker an den Psalmen aufrichtete) zeigen, in der römischen sich nie so verflachte, dass sie das Wesen der Offenbarungsreligion verleugnet hätte. Das Interesse an den Psalmen entartete mehr und mehr zu einem bloss literarischen, höchstens poetischen, die Exegese ward psychisch und sarkisch. Den Rest des Geistlichen repräsentirt in dieser Zeit des Verfalls Burk in seinem *Gnomon* zu den Psalmen 1760 und Chr. A. Crusius in seinen seit 1764 erschienenen *Hypomnemata*. Beide haben Bengels Geist, reichen aber in exegetischer Begabung nicht an ihn. Den herrschenden Geist der Zeit lernt man aus Joh. Dav.

Michaelis' Uebersetzung des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte (1771) und seinen Schriften über einzelne Psalmen kennen. In sprachlicher und historischer Hinsicht ist hier Einiges geleistet, aber übrigens geschwätzige, breite, triviale Geschmacklosigkeit, geistliche Erstorbenheit. Aus dieser Geschmacklosigkeit die Psalmenauslegung freigemacht zu haben, ist das Verdienst Herders, und aus dieser Geistlosigkeit sie wieder zu kirchlichem Glaubensbewusstsein gebracht zu haben, ist das Verdienst Hengstenbergs, zunächst in seinen akademischen Vorlesungen, gewesen. g) Die neuere Auslegung. Aus der alten Zeit in die neue leiteten Rosenmüllers *Scholia* über, deren die Psalmen befassende Abtheilung zuerst 1798—1804 und dann in 2. Ausg. 1821—23 erschien, ein in reiner durchsichtiger Sprache mit exegetischem Takt und mit dankenswerther Benutzung unbekannt gewordener älterer Ausleger, wie Rüdinger, Bucer, Agellius und auch der jüdischen, geschriebenes Repertorium der Psalmenauslegung, welches nie bis zur Unbrauchbarkeit veralten wird, obgleich es keine so epochemachende Bedeutung ansprechen kann, wie de Wette's Psalmencommentar, welcher zuerst 1811 erschien (nach des Verfassers Tode 1856 neu herausgegeben von Baur in Giessen). De Wette ist präcis und klar, auch nicht ohne ästhetisches Gefühl, aber seine Stellung zu den heil. Schriftstellern ist eine zu recensentenartige, seine Forschung zu skeptisch, seine Würdigung der Psalmen zu wenig heilsgeschichtlich; er betrachtet sie als Nationallieder, theilweise im gemeinsten patriotischen Sinne; und wenn ihm das theologische Verständniss ausgeht, hilft er sich mit dem bis zum Ekel wiederholten Stichwort des Theokratischen. Nichtsdestoweniger ist de Wette's Commentar insofern epochemachend, als er zuerst den bisherigen Wust der Psalmenauslegung aufgeräumt und nach Herders Vorgang Geschmack, unter Gesenius' Einfluss grammatische Sicherheit in die Psalmenauslegung gebracht hat — weit selbstständiger als Rosenmüller, welcher, obwohl nicht ohne Geschmack und Takt, nur Compilator ist. In Untersuchung der historischen Anlässe der Psalmen hielt sich de Wette mehr verneinend als behauptend. Seine negative Kritik suchte Hitzig in seinem historischen und kritischen Commentar (1835. 36) positiv zu ergänzen, indem er mit allwissendem Scharfsinn die Entstehung jedes Psalms chronologisch zu bestimmen weiss und alle Psalmen von Ps. 73 an der maccabäischen Zeit zuweist. So soll z. B. Ps. 1 um 85 v. Chr. zur Zeit Alexander Jannai's gedichtet sein, in einer Zeit, wo „man immer noch besser Hebräisch schrieb, als wir Latein". Wir wollen das kaum Glaubliche glauben, dass

Hitzig selbst das Alles glaubt, aber, gegenständlich angesehen, ist seine Kritik ein sich selbst persiflirendes wahrsagerisches Witzspiel. Dennoch hat seine Verlegung des halben Psalters in die makkabäischen Zeiten Anhänger gefunden an v. Lengerke und J. Olshausen. Um aber doch auch originell zu sein, hat v. Lengerke 1847 darin Hitzig überboten, dass er behauptet, nicht ein einziger Psalm könne mit Sicherheit David zugeschrieben werden. Ein solcher kritischer Vandalismus war freilich bis jetzt unerhört; übrigens ist v. Lengerke, wie Nachtreter Hitzigs, so Ausschreiber Hengstenbergs, er hat zwei grundverschiedene Bücher nicht ohne Geschick und Geschmack in Eines verschmolzen. Auch Olshausen (1853) ist von Hitzig hingenommen, so sehr, dass er, wo von einem Gegensatz der Gerechten und Ungerechten im Psalter die Rede ist, sofort die maccabäischen Zeiten herbeizieht, als ob dieser Gegensatz nicht so alt wäre als die Menschheit. Uebrigens überbietet dieser Ausleger de Wette an Zweifelsucht; er gefällt sich nicht bloss im Zweifeln, sondern, auf Schritt und Tritt über Textbeschädigungen klagend, im Verzweifeln; sein Hauptvorzug ist seine feine grammatische Bildung, seine unleugbare conjekturalkritische Begabung und bei allen Eigenthümlichkeiten seine wahrhaft wissenschaftliche Bescheidenheit — eine heutzutage schwer in die Wagschale fallende Tugend. In grammatischer und überhaupt sprachlicher Genauigkeit wird sein Commentar noch übertroffen von dem vielfach gründlich fördernden Hupfelds (1855. 58 u. weiter), welcher auch die von Hitzig nach Esrom Rüdinger wieder erneuerte allwissende positive Kritik in ihrer Nichtigkeit durchschaut hat, ihr aber in Geringschätzung der Ueberschriften wenig nachgibt. Neben allen diesen Werken behauptet Ewald (Poetische Bücher 1839. 40) einen eigenthümlichen Vorzug. Denn wer möchte ihm in Hinblick auf seine Einleitung in den Psalter überhaupt und besonders in die einzelnen Psalmen die Gabe absprechen, die Regungen und Schläge des Herzens zu vernehmen und den Affektenwechsel nachzuempfinden? Aber in den tiefsten Grund dringt er nicht, der Geist, der von oben in zerschlagene Herzen sich herabsenkt, ist ihm fremd. Das Verdienst, die Riesenaufgabe eines Psalmenauslegers zuerst wieder vollständig und allseitig im Geiste der Kirche und also in wahrer Geisteseinheit mit den Psalmisten gelöst zu haben, verbleibt dem vielgeschmähten Namen Hengstenbergs (1842—47., 2. Aufl. 49—52). Die geistesverwandten Arbeiten von Umbreit (Christliche Erbauung aus dem Psalter, 1835) und Stier (Siebzig Psalmen, 1834. 36) erstrecken sich nur über eine Auswahl von Psalmen, und der an

sinnigen Bemerknngen reiche Comm. von F. B. Köster (1837) ist nur einigen Seiten der Auslegnng mit Vorliebe zngewendet. Der aus praktisch-exegetischen Vorträgen entstandene Commentar von Tholuck (1843) ist geeignet, unter Gebildeten den Psalmen Freunde zu gewinnen, schliesst aber die linguistische Seite der Auslegung aus. Das Letztere gilt auch von dem tüchtigen Commentar Vaihingers (1845). Der Commentar Hengstenbergs war bis jetzt das einzige Werk, welches den ganzen Psalter nach allen Seiten der exegetischen Aufgabe umfasst nnd bei angestrebter sorgfältiger Unterscheidung des alttestamentl. nnd neutestamentl. Glanbensbewusstseins im Geiste kirchlichen Glaubens auslegt. Der nnsrige fasst die Aufgabe nicht minder umfassend, aber innerhalb engeren Rahmens. Ob er nach einigen Seiten hin ihre Lösung weitergebracht hat, wird nun erst, nachdem das Ganze vorliegt, beurtheilt werden können. Die Lösung fordert ineinandergreifendes Arbeiten Vieler. Möchte auch in den Ländern englischer und französischer Znnge in wetteiferndem Anschluss an deutsche Wissenschaft die von Horsley, Perret-Gentil, Armand de Mestral begonnene förderliche Psalmen-Arbeit viele Fortsetzer finden! Möchte auch in der römisch-katholischen Kirche der eifrige Fleiss Bade's nnd Reinke's, das edle Streben Scheggs und Königs Vielen zum Vorbilde gereichen! *Non plus ultra* ist die Lösung der Kirche Christi in Bezug auf Gottes Wort und *plus ultra* ist ihre Losung in Bezug auf dessen Verständniss. Die gemeinsame Arbeit an der Schrift ist die schönste Einigung der getrennten Kirchen nnd die sicherste Anbahnung ihrer künftigen Einheit. Die Schriftauslegnng bant die Kirche der Zuknnft.

ZUM ALLGEMEINEN BERICHT.

Zu S. 381. Die Augsburger Handschrift des *Psalterium Salomonis*. J. L. de la Cerda sagt im *Prooemium* seiner Ausgabe: *Reperti sunt hi Psalmi in Bibliotheca Augustana antiquissimis membranis.* Fabricius bemerkt dazu: *Exemplar allatum CPoli ad Hoeschelium, ut didici ex literis A. Schotti ad Meursium IX Cal. Nov.* 1615. *Ab hoc Schotto apographum Cerda accepisse se profitetur.* Gegenwärtig ist, wie mir Herr Inspector Fr. Mezger schreibt, in der Augsburger Bibliothek keine Spur dieses *Psalterium* mehr zu entdecken. Auch unter den nach München gekommenen Augsburger Codd. (s. t. IV u. V des *Catal. Codd. Graec. Bibl. Regiae Bavar. ed. Ign. Hardt* 1810) befindet es sich nicht. Höschel selbst in seinem Catalog (1595) erwähnt es nicht, ebenso wenig Henisch (1600), Ehinger (1633), Reiser (1675) und Mezger (1842) in den ihrigen. Wahrsch. gehörte diese Handschrift der Privatbibliothek Höschels an, deren Geschick unbekannt ist. Er stand mit griechischen Gelehrten, wie Max. Margunios (Bisch. von Corcyra), Const. Lucaris, Leont. Eustratios, in reger literarischer Verbindung und jene Angabe des Fabricius: *Exemplar allatum CPoli ad Hoeschelium* besagt ja, dass er auf diesem Wege in den Besitz der Handschrift kam.

Zu S. 390. Die Bedentung der Benennung שִׁיר הַמַּעֲלוֹת. Ueber das mit dieser Benennung von J. D. Michaelis verglichene syrische *sebelto* theilt mir Herr Prof. Dietrich in Marburg aus seinen reichhaltigen Sammlungen für das syrische Kirchenlied Folgendes mit: „Alles ist falsch was J. D. Michaelis in *Castell. Lex.* über dieses *sebelto* sagt, mit Anschluss an Assemani, dessen widersprechende, bes. im Anfang seiner Arbeiten unrichtige Angaben noch Niemand aus den Quellen berichtigt hat, auch Hahn *Bardes.* p. 51 nicht. Weder heisst *sebelto* was wir Versfuss nennen, noch werden Lieder mit diesem Namen vom Scandiren benannt, als könnte das eine Analogie für Erklärung des Namens Stufenpsalmen abgeben, noch bez. es überhaupt eine Liedart. Assemani gab es *B. O.* I, 61 für ein Synonym von *madroscho*, dem betrachtenden Liede, aus, aber nicht nach irgend einer liturgischen Quellenschrift, sondern nach dem sehr späten, auch in historischen Dingen confusen Panegyriker Ephrems *B. O.* I, 47, der ungeschickt drei Namen für die Dichtungen Ephrems häuft, wovon nur der erste zutrifft, der dritte die jüngere nestorianische Bezeichnung für *kole* ist. — Was *sebelto* in Wirklichkeit ist, kann man nur aus den liturgischen Handschriften selbst sehen. Danach heisst ܣܶܒܠܬܳܐ Klasse, Gattung oder Abtheilung eines grösseren Ganzen und findet sich angewendet auf die Sammlungen von *madrosche* „„von Ephrem““, welche nach

den gebrauchten Versmaassen, deren gewöhnlich sehr viele sind, zusammengestellt zu werden pflegen. Im Dresdner *Bethgazo* oder Liederschatz sind 43 Klassen von *madrosche* angegeben, nur die erste mit dem Namen: erste *sebelto.* In einem Vaticanischen *Bethgazo B. V.* II, 382 ss. sind 47 Klassen oder Gattungen von *madrosche* aufgeführt unter dem Gesammttitel: ܣܒܠܬܐ ܕܡܕܖ̈ܫܐ ܕܐܦܪܝܡ ܠܡܫܠܡܢܘܬܐ ܘܦܘܓܡܐ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ, in welchem schon aus der Beziehung des ܐܦܪܝܡ auf *madrosche*, nicht auf *sebloto* hervorgeht, dass die Liedart, die Ephrem verfasste, nur die *madrosche* waren, die *sebloto* aber etwas an ihnen, näml. ihre Klassen oder Gattungen in dieser Sammlung nach den Versarten. Darum heisst aber nicht die Versart selbst *sebelto*, sondern dies ist nur ein bildlicher Name für Reihe, Klasse oder Abtheilung der Zusammenstellung, entnommen von der Sprosse einer Leiter als Theils eines langen Ganzen, wie das Ganze einer Liedersammlung mit einem Haus verglichen ist, wenn der Theil oder erste Theil ܬܪܥܐ Thor heisst, oder mit einem Heere, wenn er ܛܟܣܐ τάξις heisst, oder wie auf die Unterabtheilungen (gew. 4—5 an der Zahl) als Glieder gesehn ist, wenn der Theil ܦܘܓܡܐ Körper genannt wird — Bedd., die freilich in unsern Lexx. fehlen. Zur Vollendung des Beweises dient, dass in einem andern Vaticanischen Liederschatz mit einer Sammlung von 156 Klassen von *madrosche*, worin die einzelnen Rubriken oder Klassen nicht eine fortlaufende Zahl tragen, sondern nur „eine andere" überschrieben sind, ܣܒܠܬܐ ܐܚܪܬܐ abwechselt mit ܦܘܓܡܐ ܐܚܪܢܐ *B. V.* II, 512. — In den Officien der Syrer finden sich sehr viele verschiedene Namen für die einzelnen Gesänge, und darunter auch *madroscho* und mit der Unterart *sugitho* benannte, aber nie habe ich *sebelto* als einen selbstständigen Namen für eine eigne Liederart gefunden. Nirgends auch ist der Grund der Benennung Reflexion auf die Versart eines Liedes. Von syrischer Seite her gibt es also keinerlei Stütze für die Annahme, dass die Stufenlieder könnten von einem stufenmässigen Gange benannt sein."

Zu S. 398. Die stichische Schreibung der Psalmen. In der masorethisch-kritischen Psalter-Ausgabe S. Bärs, welche, von mir bevorwortet, demnächst erscheinen wird, sind die Ps. mit Ausnahme von Ps. 18 nicht stichisch oder zeilenweise abgesetzt. Der Grund ist schon oben S. 398 in der Anm. angedeutet. Der Sachverhalt verdient aber eine ausführlichere Erörterung, die ich aus unserem über jene Psalter-Ausgabe gepflogenen Briefwechsel hier mit den Worten S. Bärs nachtrage. Im Traktat *Sofrim* Abschn. 13 lesen wir: בשירת דוד שבשמואל ובתהלים לא נתנו חכמים שיעור אבל לבלר מיבחק מרצגן בפתיחות ובאתנחייתא וסיף פסיק וכן תהלים כילי ואריב ומשלי, demzufolge hat der Schreiber (לבלר *librarius*) wie das Lied Davids 2 S. c. 22 und Ps. 18, so überhaupt Psalmen Iob und Mischle nach Maasgabe der Versanfänge, der Athnach und Sofpasuk abzusetzen, ohne dass jedoch eine überlieferte besondere Vorschrift darüber vorhanden ist. Mit Bezug hierauf sagt Ben-Bileam in seinem *Horajoth ha-Kore*: (ספרי א״מת משאר ספרים) בשלשה פנים נפרדו האחד בעיצם כתיבתם ותקון שיטתם בהנחה מעט בקצוי השטות כדרך שירה בכתיבתם (אך להזהר) שלא יחתיך השירה כי אם באתנחתא וסיף פסוק. Auch hier wird für die drei sogen. poetischen Bh. liederartige kurzzeilige und zwar hemistichische Schreibung gefordert, wobei gleichfalls Athnach als Versbulbirer angesehn wird. In der Masora dagegen ist von einer solchen Brechung des Psalters in kurze Zeilen nichts zu finden. In den Handschriften ist die Brechung nicht durch feste Regeln, sondern durch Willkür und Zufall bestimmt und der Text so von einander gerissen, dass das Verständniss erschwert ist. So sind in einer Handschrift die Zeilen folgendermaassen abgesetzt:

אשרי
האיש אשר לא
הלך בעצת רשעים
ובדרך חטאים לא
עמד ובמושב
לצים לא ישב כי
אם בתורת יי
חפצו ובתורתו
יהגה יומם ולילה

u. s. f. immer eine Zeile eingezogener als die andere. In einer andern Handschrift vom J. 1294 ist die graphische Darstellung eine nur für das Auge etwas abweichende:

אשרי
האיש אשר לא הלך
בעצת רשעים
ובדרך חטאים לא עמד
ובמושב
לצים לא ישב כי אם
בתורת ה׳
חפצו ובתורתו יהגה
יומם ולילה והיה
כעץ שתול על פלגי

u. s. f. immer eine Zeile in der Mitte über der andern stehend. So weit S. Bär. Auch in *Cod.* II der Leipz. Stadtbibliothek herrscht hierin die sinnloseste abgeschmackteste Willkür. Alle Anfänge der Ps., mögen sie Ueberschriften sein oder nicht, sind in die Mitte gerückt und dann folgt der übrige Ps. in zwei Colonnen, zuweilen aber laufen die zwei Linien ineinander. Die Brechung ist gänzlich principlos. Die erste quasi überschriftliche Zeile von Ps. 1 geht bis ובמושב, dann folgt

לצים לא ישב : כי אם בתורת יהוה   חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה

Diese Eine Probe zeigt, dass auch diese Handschrift nur ein Zerrbild, kein Muster stichischer Theilung ist. Auch unter den sonst bekannten Codd., in denen die poetischen Bb. στιχηρῶς geschrieben sind (s. Keil, Einl. §. 167), findet sich schwerlich eine, die als Muster dienen könnte, denn schon Norzi (s. dessen Vorrede zum Psalter) fand die Zeilenabsetzung in den Handschriften gänzlich regellos. Deshalb hat eine Psalter-Ausgabe, welche in aller Treue die überlieferte Textgestalt wiedergeben will, auf stichische Theilung zu verzichten, und nur für Ps. 18 ist jene masorethisch übliche Liedform (s. *Megilla* 16b) festzuhalten, welche Randegger am Ende seines Psalmencomm. צנת דוד nach Norzi's Vorgange fürs Auge dargestellt und schön erläutert hat.

Zu S. 404. **Ueber den musikalischen Notenwerth der Psalmen-Accente.** Die von Bär hier benutzten Quellenstellen sind folgende. Ueber den Ton des *Pazer* (מרעיש) und *Schalschéleth* (מרעים oder מרעיד) sagt Eleazar Provenzale in seinem Buche *Bosem Kadmon:* מרעיש ומרעים יש קוראים אותם מנענע ומנדנד וכשמותם כן נגונם ונגון אחד לארבעתם. Ueber das gegen das *Schalschéleth* der prosaischen Bb. um $1/3$ längere der poetischen Bb. sagt Schemtob in seinem Buche *Migdol Chana'nel:* יש להאריך הנעימה יותר קרוב לשליש בתוספת שלשלת כ״א ספרים. Ueber den Ton des *Legarmeh*, wenn es mit *Zinnor* beisammen steht, Eleazar Provenzale a. a. O.: הגרמה כשתבא עם הצינור תנועתה משוברת יותר נמוכה. Ueber *Rebia* (*magnum*) Schemtob

a. a. O.: מניך ומישב המלה בנחת (es giht dem Worte einen sanften zur Ruhe neigenden Ton). Ueber *Silluk* Ben-Ascher in dem von Dukes aus einer Handschrift S. D. Luzzatto's herausgeg. Fragment über die Accente der drei poetischen Bb.: ראשונה מכונה חזר, כגבור בכח נאזר, בשלשה ספרים בלול ומשזר, Worte von freilich zweifelhafter Deutung, s. Bärs *Thorat Emeth* p. 4 u. 8., wonach חֲזָר Name des Silluk ist. Ueber das *Mercha* Schemtoh a. a. O.: מאריכה היא משפלת הנגון כאיש אשר לו מורך לב ואינו יכול להרים קול, also mit elegischer gedämpfter Stimme.

Zu S. 424. Das dort über das *Psalterium Bambergense* Gesagte hat sich mir nun durch eigene Einsicht bestätigt. Dieses kostbare Psalterium, *Cod. Bamb. A.* I. 14 (bei Jäck *Cod.* 230 S. 35), ein Geschenk Kaiser Heinrichs II., enthält in vier Columnen erst das *Psalterium Gallicum*, dann *Romanum*, drittens *Hebraicum* (die lat. Uebers. des Hieronymus nach dem Grundtext) und viertens *Grecum* (mit lat. Lettern), und ist im J. 909 von Salomon III., dem auch in der deutschen Rechtsgeschichte wohlbekannten und um Wissenschaft und Kunst bewunderungswürdig verdienten Abt von St. Gallen und Bischof von Constanz († 5. Jan. 920), geschrieben, wie die f. 11b befindliche Inschrift ausdrücklich sagt:

Nongentis pariterque novem labentibus annis
Ex illo carnem quo sumpsit tempore Christus,
Filius Arnulfi regis cum sceptra teneret,
Annis bissenis juvenis Hludovicus herilis:
Mente humili pollens Salomon pietate redundans
Tertius a priscis et eodem nomine dictus,
Quos sibi pontifices legit Constantia dives,
Praesul et abba simul meritis electus opimis,
Scriptores cauta varios indagine lustrat.
Hoc et Psalterium docte collegit in unum,
Pandens lectori studioso mente sagaci
Auctorum sensus vario sermone secretos,
Pagina bis binis loquitur nam quaeque columnis:
Quae stilus hebraico verissima fonte redundat,
Hieronimo haec reserante quidem sermone Latino;
Grecus et hic proprie sensus ac sermo patescit
Literalis nostris nostroque caractere scriptus.
Quem tamen ex Greco versum sermone Latino
Quam dixi supra retinet quoque pagina scripta,
Ecclesia haec etiam jugiter Romana frequentat:
Edicio communis et haec vulgataque fertur,
Ex quibus hebraicas interpres linguas venerandus
Et reprobanda notat et non retinenda figurat.
Sed tamen hac quarta translatio scripta columna
Est quam praefatus bene Septuaginta secutus
Ex Greco in linguam transferre fideliter istam
Hieronimus studuit totaque fide reseravit;
Hanc etiam populi psallunt Orientis et isti,
Gallia quos genuit, quos et septentrio gignit.
Quadruplicem ergo precor caute hunc inspice, lector,
Psalterii formam vario sermone coactam,
Amplius et noli quovis paradigmate falli

Veridica ante oculos auctorum dogmata cernens.
Prima quidem supra folio descripta columna
Quas recitant Galli retinet sermone fideli,
Horum Hieronimo ceu dixi interprete fido.
Hac quicquid certe discordat ab edicione,
Hoc et ab Hebraico pariter distare memento,
Sed vulgata tenet minus et correcta secundu,
Haec et Romani psallunt Italique frequentant.
Tertia sed vere Hebraico translata magistro
Continet et nobis melius haec omnia pandit.
Ultima nam Greso proprie sermone notata,
Quae minus ut dixi cum sint vulgata probamus.

Wir haben diese Bevorwortung des Werkes deshalb vollständig mitgetheilt, weil sie zeigt, wie unbefangen man noch im 10. Jahrh. das Verhältniss der vier Psalter-Texte zu einander ansah. Auf f. 12b ist unmittelbar vor Beginn des viertheiligen Psalters folgender auf das *Hebraicum* bezügliche Prolog zu lesen:

Aeterni patris pariterque in nomine nati,
Spiritus et sancti, quorum est substantia compar
Et virtus similis parilisque in secla potestas:
Psalmorum liber orditur sermone vocatus
Hebreo Sephar Talim, quod voce Latina
Est liber Ymnorum David, quem rex benediotus
Edidit adjunctis sociis, Hieronimus autem
Presbyter archivis Hebrei fontis ab ipsis
Grecorumque libri de falsis vera sequestrans
Traxit in eloquium felix citharista Latinum.

Der erste Ps. lautet in der vierten Columne (die wir hier der Raumersparniss halber in drei brechen) folgendermaassen:

Makarios anir os
uc epireuthi en
buli asebon
ce enodo amartolon
uc esti
ce epi cathedra
limon
uc ecathisen
Alli en tonomo kyriu
to thelima autu
ce entonomo auto
meletisi
imera ce nictos
Ce este os
to xilon to
pefiteumenon
para tas diexodus

ton idaton
Oton carpon
autu. dosi en
cèro autu
Ce to fillon autu
uc aporrisete
ce panta osa
an pii cateuuo
disete
Uchutos asebis uchutos
alli os ochnus
on ecripti oanemus
apo prosopu tisgis
Dia tuto ucanastisonte
asebis en crisi
ude amartoli
en buli
diceon

Oti ginoscin kyrios
odon dieeon
ee odos asebon
apolite.

Offenbar hat der Schreiber nur geringes Verständniss des Griechischen besesson; ob aber dieses *Psalterium* nicht für den Septuaginta-Text gleiche kritische Bedeutung ansprechen kann, wie das *Psalterium Veronense*, verdient nähere Untersuchung. Jedenfalls ist es für die drei lateinischen Texte von hohem Werthe; in Jos. Mar. Thomasius' *Opp.* t. II (*continens Psalterium juxta duplicem editionem ad mss. codd. recensuit notisque auxit A. Fr. Vezzosi*), *Romae* 1747, ist es nicht beachtet.

Noch bemerke ich, dass das lateinisch-griechische Psalterium in St. Gallen von Tischendorf in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1857 Nr. 8 erwähnt wird, jedoch nur flüchtig; dass das *Psalterium Turicense purpureum s. fragmenta Psalterii cum Novi Veterisque Testamenti Hymnis ex Cod. Graeco Turicensi purpureo argenteis aureisque scripto literis saeculi fere septimi* den 4. Band von Tischendorf's *Monumenta Sacra inedita, Nova Collectio* bilden wird; dass der Text von Ps. 13 aus dem *Cod. Sinaiticus* in Tischendorf's *Prolegg.* zu der 3. Ausg. der Septuaginta p. XCIX und der Text von Ps. 1, 1 — 4, 5 in desselben *Notitia editionis Codicis Bibliorum Sinaitici auspiciis Imperatoris Alexandri II susceptae* (*Lips., F. A. Brockhaus*) p. 28 mitgetheilt wird, und dass in den *Prolegg.* zu der 3. Ausg. der Septuaginta p. LVIII noch zwei unbenutzte alte Psalterien erwähnt werden, deren eins im Besitze Abr. v. Noroffs in St. Petersburg ist, das andere in dem griech. Kloster zum h. Kreuz bei Jerusalem aufbewahrt wird, beide aus dem 9. Jahrh.

MASORETHISCHE ÜBERSICHTEN

VON

S. BAER.

Mit einem Anhange über die syrischen Psalmen-Abschnitte.

Unter den folgenden Masoreth-Stücken erscheint Nr. V hier zum ersten Male und Nr. II, welches in den Bibelwerken von Venedig, Basel, Amsterdam durchaus entstellt ist, nach benutzten Handschriften und genauer Prüfung der Einzelheiten in seiner wiederhergestellten wahren Gestalt — Alles denen zu Nutz, welche die Verkettung des Kleinsten mit dem Grössten in der biblischen Wissenschaft zu würdigen wissen.

I.

חלופי תהלים שבין בני מערבאי ובין בני מדנחאי:

Die Psalmen-Differenzen zwischen den abendländischen und morgenländischen Schulen. [1]

Orientales:	*Occidentales:*	
ונשליכה מִמֵּנוֹ, רפה [2]	ונשליכה מִמֶּנּוּ, דגש	Ps. 2,3.
לעֹלליהם, חסר	לעוֹלליהם, מלא	17,14.
יְגורו כתיב, וְגורו קרי	וְגורו	22,24.
יְבוֹאוני כתיב, יְבִיאוני קרי	יְבִיאוני	43,3.
בשמחוֹת, מלא	בשמחֹת, חסר	45,16.
סירֹתֵכם, חסר	סירֹתֵיכם, מלא	58,10.
לדוד מזמֹר, חסר	לדוד מזמוֹר, מלא	101,1.
הרחיק מִמֵּנוֹ, רפה	הרחיק מִמֶּנּוּ, דגש	103,12.
ישטְוֹנְנִי כתיב, ישטְנוּני קרי	ישטְנוּני	109,4.
יֹאמְרוך מלא	יֹמְרוך, חסר	139,20.

[1]) Unter den abendländischen Schulen werden die in Palästina und von da ab westlich, unter den morgenländischen jene in Babylon und von dort ab östlich verstanden. Die masorethischen Akademien beider Länder hatten nämlich über mancherlei Schreib- und Leseweisen des heiligen Textes ihre von einander abweichenden Ueberlieferungen. Zu normativer Herrschaft gelangt sind die Entscheidungen der Abendländer.

[2]) Ebenso differiren sie auch unten 103, 12. und in noch 20 Stellen, wo מִמֶּנּוּ in der Bedeutung „von uns" vorkommt. Die Morgenländer wollen es nämlich von dem מִמֶּנּוּ, welches „von ihm" bedentet, dadurch unterschieden wissen, dass man das Nun ohne Dagesch und das Mem mit Zere lese. Die Abendländer hingegen lesen überall מִמֶּנּוּ mit Dagesch und Segol und lassen den Context über den Sinn entscheiden. Vgl. meine Note zu Abulwalid's *Sepher ha-Rikma* S. 112 (Frankfurt a. M. 1856). Die übrigen 20 Stellen, wo מִמֶּנּוּ in der Bed „von uns" vorkommt, sind Gen. 3, 22. 23, 6. 26, 16. Ex. 1, 9. 14, 12. Num. 13, 31. Deut. 1, 28. 2, 36. Richt. 21, 1. 1 Sam. 7, 8. 1 Kön. 20, 23. Jes. 59, 9. 11. 64, 6. Jer. 4, 8. 38, 25. 2 Chron. 29, 10. Iob 21, 14. 22, 17. Esr. 10, 14.

II.

חלופי נקוד של תהלים בין בן אשר ובין בן נפתלי:

Die Abweichungen Ben-Aschers und Ben-Naphtali's in der Psalmen-Punktation.[1]

Ben-Naphtali.	*Ben-Ascher.*	
כִּי־אִם	כִּי אִם־	Ps. 1, 2.
וּבְתוֹרָתוֹ[2]	וּבְתוֹרָתוֹ	
וּבַחֲרוֹנוֹ[3]	וּבַחֲרוֹנוֹ	2, 5.
אֲסַפְּרָה	אֲסַפְּרָה	2, 7.
פֶּן יֶאֱנַף ׀[4]	פֶּן־יֶאֱנַף ׀	2, 12.
נְסָה עָלֵינוּ	נְסָה־עָלֵינוּ	4, 7.
אוֹר־פָּנֶיךָ	אוֹר פָּנֶיךָ	
וְיִשְׂמְחוּ[5]	וְיִשְׂמְחוּ	5, 12.
בְּשׁוּב־ אוֹיְבַי	בְּשׁוּב אוֹיְבַי	9, 4.
יִשְׁפָּט־תֵּבֵל[6]	יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל	9, 9.
נוֹדָע ׀ יְיָ, קמץ	נוֹדַע ׀ יְיָ, פתח	9, 17.
בִּמְזִמּוֹת זוּ־חָשָׁבוּ	בִּמְזִמּוֹת זוּ חָשָׁבוּ	10, 2.
תִּדְרָוֹשׁ־רִשְׁעוֹ	תִּדְרוֹשׁ־רִשְׁעוֹ	10, 15.

[1]) *Ben-Ascher* mit dem Vornamen *Ahron* und *Ben-Naphtali* mit dem Vornamen *Jakob* (nm 940) waren berühmte Masorethen, welche die Punktation des Textes feststellten, sich aber über viele Stellen nicht einigen konnten. Die Ansicht Ben-Aschers hat sich später, bis auf wenige Ausnahmen, zur geltenden erhoben, s. Hupfeld *commentatio de antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptoribus. Part. I* (*de Aharone ben-Ascher et Juda Chajugo*) 1846. 4.

[2]) Dieselbe Verschiedenheit findet sich auch 28, 7. 31,16. 59,2. 90,17 und in vielen andern Stellen, dass nämlich Ben-Ascher noch ein *Zinnorith* vor den Diener stellt, Ben-Naphtali dies aber nicht zulässt. Letzterem ist es überhaupt Grundsatz, dergleichen Doppel-Accente auf einem Worte so viel als möglich zu vermeiden.

[3]) Aehnlich 77,13. 145,4., indem Ben-Naph. nach seiner in voriger Note angegebenen Meinung, um der Doppelaccentuirung zu entgehen, statt Tarcha und Munach das *Mercha* setzt.

[4]) Ben-Ascher verbindet das kleine Wort mit Makef, Ben-Napht. gibt ihm einen Accent und kein Makef. Ebenso in Spr. 30, 9. Siehe *Thorath Emeth* S. 32. Ueber das einfache Schebâ siehe unten zu 62, 13.

[5]) So setzt auch 13, 3. 22, 25. 27, 6. u. a. O. Ben-Ascher *Asla*, Ben-Napht. aber *Mercha* als Diener, s. *Thor. Em.* S. 30.

[6]) Ebenso 10, 15. 96, 13. 1[illegible], 1. nach Ben-Ascher mit Cholem bei Makef, nach Ben-Napht. aber mit Kamez chatuf, s. *Thor. Em.* S. 16.

Ben-Naphtali.	*Ben-Ascher.*	
עַד־אָ֫נָה אָשִׁ֥ית	עַד־אָ֫נָה אָשִׁ֥ית	13, 3.
כִּ֣י בְ֭ךָ [1]	כִּֽי־בְ֭ךָ	18, 30.
מְפַלְּטִ֗י	מְֽפַלְּטִ֗י	18, 49.
כְּבוֹד־אֵ֑ל	כְּֽבוֹד־אֵ֑ל	19, 2.
בְּכָל־הָאָ֗רֶץ ׀	בְּֽכָל־הָאָ֗רֶץ ׀	19, 5.
עֵד֥וּת יְ֝יָ֗ [2]	עֵד֥וּת יְ֝יָ֗	19, 8.
מִצְוַ֥ת יְ֝יָ֗	מִצְוַ֥ת יְ֝יָ֗	19, 9.
טְהוֹרָ֟ה	טְֽהוֹרָ֟ה	19, 10.
הַנֶּחֱמָדִ֗ים	הַֽנֶּחֱמָדִ֗ים	19, 11.
מִפֶּ֥שַׁע [3]	מִפֶּ֥שַׁע	19, 14.
יִתֶּן־לְךָ֥	יִתֶּן־לְךָ֥	20, 5.
וְהִתְפָּרְד֗וּ	וְֽהִתְפָּרְד֗וּ	22, 15.
כִּ֤י לֹֽא־בָזָ֨ה	כִּ֤י לֹֽא־בָזָ֨ה	22, 25.
דִּשַּׁ֖נְתָּ בַשֶּׁ֥מֶן	דִּשַּׁ֖נְתָּ בַשֶּׁ֥מֶן	23, 25.
וְהִנָּשְׂא֗וּ [4]	וְֽהִנָּשְׂא֗וּ	24, 27.
וְלַמְּדֵ֗נִי	וְֽלַמְּדֵ֗נִי	25, 5.
וְעַתָּ֨ה יָר֪וּם	וְעַתָּ֨ה יָר֪וּם	27, 6.
אַל־תֶּחֱרַ֪שׁ	אַל־תֶּחֱרַ֪שׁ	28, 1.
וּמִשִּׁירִ֥י	וּמִשִּׁירִ֥י	28, 7.
וּרְעֵ֥ם, לא יוציא הריש	וּֽרְעֵ֥ם, יוציא הריש	28, 9.
ק֣וֹל יְיָ֣ בַּכֹּ֑חַ	קוֹל־יְיָ֥ בַּכֹּ֑חַ	29, 4.
וַיַּרְקִידֵ֥ם	וַֽיַּרְקִידֵ֥ם	29, 6.
וַיֶּחֱשֹׂ֥ף	וַֽיֶּחֱשֹׂ֥ף	29, 9.
לְצ֣וּר מָ֭עוֹז	לְצוּר־מָ֭עוֹז	31, 3.
מִכָּל־צֹרְרַ֗י	מִֽכָּל־צֹרְרַ֗י	31, 12.
וְלִשְׁכֵנַ֗י ׀	וְֽלִשְׁכֵנַ֗י ׀	
הַצִּילֵ֥נִי	הַצִּילֵ֥נִי	31, 16.

---

[1]) Dieselbe Differenz in 31, 3. 34, 12. 38, 5. u. a. O., s. darüber *Thor. Em.* S. 40.

[2]) Ben-Napht. lässt so überall als 2 Diener des Rebia mugrasch 2 Mercha aufeinander folgen, Ben-Ascher aber setzt Tarcha und Mercha.

[3]) s. darüber die Note in *Thor. Em.* S. 21.

[4]) Ben-Napht. lässt auch hier die Doppelaccente weg. Näheres darüber in *Thor. Em.* S. 20.



Ben-Naphtali.	*Ben-Ascher.*	
בְּֽשַׁוְּעִי	בְּשַׁוְּעִי	31, 23.
אֲהֵבוּ, צרי	אֶֽהֱבוּ, סגול	31, 24.
וְֽכָל־מַֽעֲשֵׂהוּ	וְכָל־מַֽעֲשֵׂהוּ	33, 4.
וַֽיְגָרְשֵׁהוּ	וַֽיְגָרֲשֵׁהוּ	34, 1.
לְכוּ֮ בָֽנִים	לְכוּ־בָֽנִים	34, 12.
וְֽאֶת־דַּכְּאֵי רֽוּחַ	וְֽאֶת־דַּכְּאֵי־ר֖וּחַ	34, 19.
מִי כָּמוֹךָ, דגש [1]	מִי כָמוֹךָ, רפה	35, 10.
לַֽמְנַצֵּחַ ׀ [2]	לַֽמְנַצֵּחַ	36, 1.
אַֽל־בְּקֶצְפְּךָ	אַל־בְּקֶצְפְּךָ	38, 2.
כִּֽי עֲוֺנֹתַי	כִּֽי־עֲוֺנֹתַי	38, 5.
אֹֽהֲבַי ׀	אֹֽהֲבַי ׀	38, 12.
אֶֽשְׁמְרָה־לְפִי	אֶשְׁמְרָה לְפִי	39, 2.
מִכָּל־פְּשָׁעַי	מִכָּל־פְּשָׁעַי	39, 9.
וַֽיַּעֲלֵנִי ׀ [3]	וַֽיַּעֲלֵנִי ׀	40, 3.
לַֽעֲשׂוֹת	לַֽעֲשׂוֹת	40, 9.
יְמַלְּטֵהוּ	יְמַלְּטֵהוּ	41, 2.
בֶּֽאֱמֹר אֵלַי [4]	בֶּֽאֱמֹר אֵלַי	42, 4.
וַֽתֶּהֱמִי [4]	וַֽתֶּהֱמִי	42, 6.
אֶֽל־תְּהוֹם	אֶל־תְּהוֹם	42, 8.
בְּאָמְרָם אֵלַי	בְּאָמְרָם אֵלַי	42, 11.
מֵֽאִישׁ [5]	מֵֽאִישׁ	43, 1.
לַֽמְנַצֵּחַ ׀ [6]	לַֽמְנַצֵּחַ	44, 1.
עַֽל־דְּבַר אֱמֶת	עַל־דְּבַר־אֱמֶת	45, 5.
בְּיִקְּרוֹתֶיךָ [7]	בְּיִקְּרוֹתֶיךָ	45, 10.

[1]) Vergl. die *Masora magna* zu Daniel 5, 11.

[2]) Ebenso wird dies Wort auch in den 7 übrigen ähnlichen Psalmanfängen 44. 47. 49. 61. 69. 81. 85. von Ben-Napht. mit dem Trenner *Legarmeh*, von Ben-Ascher aber mit dem Verbinder *Illui* accentuirt. Die Masoreth folgt Ben-Ascher, s. *Thor. Em.* S. 13.

[3]) Man erinnere sich der oben zu 1, 2. angeführten Ansicht Ben-Napht., nach welcher also auch im Legarme-Worte der Diener wegbleiben soll.

[4]) Vergl. *Norzi* zu den beiden Stellen.

[5]) Ben-Napht. bleibt bei seinem wiederholt angeführten Grundsatze und gibt dem Worte blos einen Diener; ebenso in 50, 23. 67, 2.

[6]) s. oben zu 36, 1.

[7]) Vergl. Kimchi in seinem *Michlol* S. 45. 87, b der Fürther Ausg., und in

Ben-Naphtali.	Ben-Ascher.	
נִצְּבָה שֵׁגַל	נִצְּבָה שֵׁגַל	45, 10.
וּבֵית אָבִיךְ	וּבֵית אָבִיךְ	45, 11.
עַל־כֵּן עַמִּים	עַל־כֵּן עַמִּים	45, 18.
יְשַׂמְּחוּ	יְשַׂמְּחוּ	46, 5.
לְכוּ חֲזוּ	לְכוּ־חֲזוּ	46, 9.
לַמְנַצֵּחַ ׀	לַמְנַצֵּחַ	47, 1.
לִשְׁאוֹל	לִשְׁאוֹל	49, 15.
זֹבֵחַ	זֹבֵחַ	50, 23.
יְכַבְּדָנְנִי	יְכַבְּדָנְנִי	
וּבִגְבוּרָתְךָ	וּבִגְבוּרָתְךָ	54, 3.
לֹא־שָׂמוּ	לֹא שָׂמוּ	54, 5.
תּוֹרִדֵם	תּוֹרִדֵם	55, 24.
יָשׁוּבוּ	יָשׁוּבוּ	56, 10.
לְהִתְהַלֵּךְ	לְהִתְהַלֵּךְ	56, 14.
מִמִּתְקוֹמְמַי	מִמִּתְקוֹמְמַי	59, 2.
וּמֵאַנְשֵׁי	וּמֵאַנְשֵׁי	59, 3.
כָּל־בֹּגְדֵי־אָוֶן	כָּל־בֹּגְדֵי אָוֶן	59, 6.
יַרְאֵנִי	יַרְאֵנִי	59, 11.
אֶת־אֲרַם [1]	אֶת אֲרַם	60, 2.
תְּרַצְּחוּ, פתח [2]	תְּרָצְּחוּ, קמץ	62, 4.
כְּמַעֲשֵׂהוּ [3]	כְּמַעֲשֵׂהוּ	62, 13.
וְהַמֶּלֶךְ	וְהַמֶּלֶךְ	63, 12.
יְכַחֲשׁוּ־לְךָ	יְכַחֲשׁוּ־לְךָ	66, 3.
כָּל־הָאָרֶץ ׀	כָּל־הָאָרֶץ ׀	66, 4.
אֶעֱשֶׂה	אֶעֱשֶׂה	66, 15.
יָאֵר	יָאֵר	67, 2.
גְּעַר	גְּעַר	68, 31.

---

dessen *Sefer ha-Schoraschim* Stamm ילל und יקר, sowie die Note zu diesor Stelle im Comm. Bd. I S. 358.

[1]) So führt auch die Masoreth 3 אֶת auf, die mit Segol ohne Makef stehen (Ps. 47, 5. 60, 2. Spr 3, 12), folgt also der Meinung Ben-Aschers.

[2]) Vgl. *Norzi* zu d. St.

[3]) So lautirt an vielen Stellen Ben-Ascher den Kehlbuchstaben mit zusammengesetztem, Ben-Napht. hingegen mit einfachem Schebâ und richtet sich je nach der Setzung des Schebâ die Stellung des Gaja.

Ben-Naphtali.	*Ben-Ascher.*	
וְֽאַל־תֶּאְטַר	וְאַל־תֶּֽאְטַר	69, 16.
וְלַמְנַחֲמִים	וְֽלַֽמְנַחֲמִים	69, 21.
תְּנָה עָוֺן	תְּֽנָה־עָוֺן	69, 28.
יְהַלְלוּהוּ	יְהַֽלְלוּהוּ	69, 35.
רִדְפוּ	רָֽדְפוּ	71, 11.
וְאֵין־עֹזֵר	וְאֵין־עֹזֵר	72, 12.
בִּסְבָךְ־	בִּֽסֲבָךְ־	74, 5.
שִׁבַּרְתָּ רָאשֵׁי	שִׁבַּרְתָּ רָאשֵׁי	74, 13.
כִּי מָלְאוּ	כִּֽי־מָלְאוּ	74, 20.
זְכֹר חֶרְפָּתְךָ	זְכֹר חֶרְפָּתְךָ	74, 22.
בְּקוּם־לַמִּשְׁפָּט	בְּקוּם־לַמִּשְׁפָּט	76, 10.
עַל יְדוּתוּן	עַֽל־יְדוּתוּן	77, 1.
וּבַעֲלִילוֹתֶיךָ	וּבַעֲלִילוֹתֶיךָ	77, 13.
וַיְנַהֲגֵם	וַֽיְנַהֲגֵם	78, 52.
וְהַצִּילֵנוּ וְכַפֵּר	וְהַצִּילֵנוּ וְכַפֵּר	79, 9.
אֱלֹהֵיהֶם	אֱלֹֽהֵיהֶם	79, 10.
אַרְזֵי־אֵל[1]	אַרְזֵי אֵל	80, 11.
אֱל־תֶּחֱרַשׁ	אַל־תֶּחֱרַשׁ	83, 2.
נִֽירְשָׁה־לָּנוּ	נִירְשָׁה לָּנוּ	83, 13.
וּבְסוּפָתְךָ	וּבְסוּפָתְךָ	83, 16.
וְגַם־כָּלְתָה ׀	וְגַם־כָּלְתָה ׀	84, 3.
אֶת־מִזְבְּחוֹתֶיךָ	אֶת־מִזְבְּחוֹתֶיךָ	84, 4.
הֲלֹא אַתָּה	הֲלֹא־אַתָּה	85, 7.
אֵל רַחוּם	אֵל־רַחוּם	86, 15.
אַתָּה תְשַׁבְּחֵם[2]	אַתָּה תְשַׁבְּחֵם	89, 10.
פִּזַּרְתָּ־אוֹיְבֶיךָ	פִּזַּרְתָּ אוֹיְבֶיךָ	89, 11.

[1]) Hier wie in 105, 41. 109, 12. 116, 16. 120, 7. setzt Ben-Ascher den Diener und Ben-Napht. das Makef; also im Gegentheil zu ihrer Differenz von oben 18, 30. S. *Thor. Em.* S. 40.

[2]) So auch Vers 12 und 90, 2. Der Streit dreht sich hier um die Wortbetonung. Ben-Ascher betont *ultima*. Ben-Napht. aber, welcher *penultima* betont, muss auch statt Mercha das *Munach* setzen, weil nämlich der Ton auf die erste Silbe fällt (s. die Regel in *Thor. Em.* S. 8). Auch das גְּבִית oben 45, 11. folgt dieser Differenz, indem dort das ו von Ben-Napht. nicht als eine Silbe, sondern wie ְ mit Schebâ betrachtet wird.

Ben-Naphtali.	*Ben-Ascher.*	
אַתָּה יְסַדְתָּם	אַתָּה יְסַדְתָּם	89, 12.
דִּבַּרְתָּ־בְחָזוֹן	דִּבַּרְתָּ בְחָזוֹן	89, 20.
וְּבַנְּהָרוֹת	וּבַנְּהָרוֹת	89, 26.
וְּבִנְגָעִים	וּבִנְגָעִים	89, 33.
אִם־לְדָוִד	אִם־לְדָוִד	89, 36.
פָּרַצְתָּ כָּל־גְּדֵרֹתָיו	פָּרַצְתָּ כָל־גְּדֵרֹתָיו	89, 41.
הֶעֱטִיתָ	הֶעֱטִיתָ	89, 46.
אַתָּה אֵל	אַתָּה אֵל	90, 2.
וְּבַחֲמָתְךָ	וּבַחֲמָתְךָ	90, 7.
וְּנְרַנְּנָה	וּנְרַנְּנָה	90, 14.
וְּמַעֲשֵׂה	וּמַעֲשֵׂה יָדֵינוּ	90, 17.
וְתַחַת־כְּנָפָיו	וְתַחַת כְּנָפָיו	91, 4.
בְּמַעֲשֵׂי־יָדֶיךָ	בְּ מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ	92, 5.
דְּשֵׁנִים	דְּשֵׁנִים	92, 15.
אַדִּירִים	אַדִּירִים	93, 4.
אֵל־נְקָמוֹת הוֹפִיעַ	אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ	94, 1.
יִתְאַמְּרוּ	יִתְאַמְּרוּ	94, 4.
לִפְנֵי־יְהוָה	לִפְנֵי־יְהוָה	95, 6.
אִם־בְּקֹלוֹ	אִם־בְּקֹלוֹ	95, 7.
יִרְעַם	יִרְעַם	96, 11.
יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל	יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל	96, 13.
הַמְעַטְּרֵכִי	הַמְעַטְּרֵכִי	103, 4.
הִרְחִיק	הִרְחִיק	103, 12.
גְּבוּל שַׂמְתָּ	גְּבוּל־שַׂמְתָּ	104, 9.
יִבָּהֵלוּן[1]	יִבָּהֵלוּן	104, 29.
הִתְהַלְלוּ	הִתְהַלְלוּ	105, 3.
פָּתַח־צוּר	פָּתַח צוּר	105, 41.
בְּמַעַלְלֵיהֶם	בְּמַעַלְלֵיהֶם	106, 29.
וְקַבְּצֵנוּ	וְקַבְּצֵנוּ	106, 47.
וְּמֵאֲרָצוֹת	וּמֵאֲרָצוֹת	107, 3.
וִירוֹמְמוּהוּ	וִירוֹמְמוּהוּ	107, 32.

[1]) Ben-Napht. liebt nicht die Doppel-Accente; bei ihm verwandelt sich darum das *Gaja* nicht in *Galgal.*

Ben-Naphtali.	*Ben-Ascher.*	
וַיִּלָּחֲמוּנִי	וַיִּלָּחֲמוּנִי	109, 3.
אַל־יְהִי־לוֹ	אַל־יְהִי לוֹ	109, 12.
הַמַּגְבִּיהִי	הַמַּגְבִּיהִי	113, 5.
אֲנִי־עַבְדְּךָ	אֲנִי עַבְדְּךָ	116, 16.
לְךָ אֶזְבַּח	לְךָ־אֶזְבַּח	116, 17.
מִן־הַמֵּצַר	מִן־הַמֵּצַר	118, 5.
אַל־תַּעַזְבֵנִי	אַל־תַּעַזְבֵנִי	118, 8.
וְתוֹרָתְךָ	וְתוֹרָתְךָ	119, 29.
וְאַל־תַּצֵּל	וְאַל־תַּצֵּל	119, 43.
וְאֶתְהַלְּכָה	וְאֶתְהַלְּכָה	119, 45.
וְאֶשְׁתַּעֲשַׁע	וְאֶשְׁתַּעֲשַׁע	119, 47.
אֶל־מִצְוֺתֶיךָ	אֶל־מִצְוֺתֶיךָ	119, 48.
תְּנַחֲמֵנִי	תְּנַחֲמֵנִי	119, 82.
מִכָּל־מְלַמְּדַי	מִכָּל־מְלַמְּדַי	119, 99.
מִמִּשְׁפָּטֶיךָ	מִמִּשְׁפָּטֶיךָ	119, 102.
וּמִשְׁפָּטֶיךָ	וּמִשְׁפָּטֶיךָ	119, 108.
אַל־יַעַשְׁקֻנִי	אַל־יַעַשְׁקֻנִי	119, 122.
כְחַסְדֶּךָ	כְחַסְדֶּךָ	119, 124.
עִם־אָהֳלֵי	עִם־אָהֳלֵי	120, 5,
אֲנִי־שָׁלוֹם	אֲנִי שָׁלוֹם	120, 7.
יִשְׁמָר־	יִשְׁמָר־	121, 8.
שֶׁשָּׁם עָלוּ	שֶׁשָּׁם עָלוּ	122, 4.
הִנֵּה כְעֵינֵי	הִנֵּה כְעֵינֵי	123, 2.
שֶׁהָיָה־לָנוּ	שֶׁהָיָה לָנוּ	124, 1.
שֶׁהָיָה־לָנוּ	שֶׁהָיָה לָנוּ	124, 2.
שֶׁלֹּא נְתָנָנוּ	שֶׁלֹּא נְתָנָנוּ	124, 6.
לְמַעַן ׀ [1]	לְמַעַן	125, 3.
שָׁוְא־לָכֶם ׀	שָׁוְא לָכֶם ׀	127, 3.
זְכוֹר־יְהוָה	זְכוֹר־יְהוָה	132, 1.

[1]) Diese Verschiedenheit erklärt sich daraus, dass die Masorethen Paser nnd Gross-Schalscheleth beide blos als einen Accent unter verschiedener Form auffassten und hiess bei ihnen das eine *Klein-Paser*, das andere *Gross-Paser* (eben wie sie anch bei den prosaischen Accenten ein Klein- nnd Gross-Paser annahmen). Ben-Ascher setzt also hier das Klein-Paser, Ben-Napht. hingegen das Gross-Paser.

Ben-Naphtali.	*Ben-Ascher.*	
אֱלַמְּדֵם	אֲלַמֶּדְם	132, 12.
עַל־הַרְרֵי	עַל־הַרְרֵי	133, 3.
מַעֲלֶה	מַעֲלֶה	135, 7.
אֵין־יֶשׁ־רוּחַ	אֵין־יֶשׁ־רוּחַ	135, 16.
וַיִּפְרְקֵנוּ	וַיִּפְרְקֵנוּ	136, 24.
עַל־עֲרָבִים	עַל־עֲרָבִים	137, 2.
אֶת־שִׁיר־יְיָ	אֶת־שִׁיר יְיָ	137, 4.
אִם־אֶשְׁכָּחֵךְ	אִם־אֶשְׁכָּחֵךְ	137, 5.
אֶת־עֹלָלַיִךְ	אֶת־עֹלָלַיִךְ	137, 9.
וַתַּעֲנֵנִי	וַתַּעֲנֵנִי	138, 3.
לְדָבָר רָע, אין פסק [1]	לְדָבָר ׀ רָע, פסק	141, 4.
עַד־אֶעֱבוֹר	עַד אֶעֱבוֹר	141, 10.
בְּמַעֲשֵׂה־יָדֶיךָ	בְּמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ	143, 5.
לַעֲשׂוֹת	לַעֲשׂוֹת	143, 10.
בְּנֵי נֵכָר	בְּנֵי־נֵכָר	144, 7.
שֶׁכָּכָה־לּוֹ	שֶׁכָּכָה לּוֹ	144, 15.
וּגְבוּרֹתֶיךָ	וּגְבוּרֹתֶיךָ	145, 4.
אֶת־הַמְיַחֲלִים	אֶת־הַמְיַחֲלִים	147, 11.
הַשָּׂם־גְּבוּלֵךְ	הַשָּׂם גְּבוּלֵךְ	147, 14.
בְּצִלְצְלֵי שָׁמַע	בְּצִלְצְלֵי־שָׁמַע	150, 5.

III.

פסקתא בתהלים:

Die Pasek-Stellen im Psalter.[2]

Ps. 5, 2.	אמרי הַאֲזִינָה ׀ יְיָ
5, 5.	כי לא אל חפץ רֶשַׁע ׀ אָתָּה
5, 7.	ומרמה יְתָעֵב ׀ יְיָ
10, 3.	ובצע ברך נִאֵץ ׀ יְיָ
10, 13.	נאץ רָשָׁע ׀ אֱלֹהִים

[1]) s. *Thor. Em.* S. 29. Cap. 9. §. 1.

[2]) Die Masorethen fanden es nöthig, alle die Stellen, in denen der Leseeinhalter *Pasek* (Pesik) vorkömmt, in ein Register zusammenzustellen, damit man nicht in den Fall komme, diesen und das gleichgestaltete Zeichen des Accentes *Legarmeh* mit einander zu verwechseln.

18, 50. אודך בַגּוֹיִם ׀ יְהוָֹה
20, 7. כי הוֹשִׁיעַ ׀ יְיָ
44, 24. למה תִישַׁן ׀ אֲדֹנָי
50, 1. אֵל ׀ אֱלֹהִים יְיָ
57, 10. אודך בָעַמִּים ׀ אֲדֹנָי
58, 7. מלתעות כפירים נְתֹץ ׀ יְיָ
59, 2. הצילני מֵאֹיְבַי ׀ אֱלֹהָי
59, 6. ואתה יי אֱלֹהִים ׀ צְבָאוֹת
61, 9. לשלמי נדרי יוֹם ׀ יוֹם
66, 8. ברכו עַמִּים ׀ אֱלֹהֵינוּ
66, 18. לא יִשְׁמַע ׀ אֲדֹנָי
67, 4. יודוך עַמִּים ׀ אֱלֹהִים
67, 6. יודוך עַמִּים ׀ אֱלֹהִים
68, 20. ברוך אדני יוֹם ׀ יוֹם
68, 21. הָאֵל ׀ לָנוּ אל למושעות
72, 19. וּבָרוּךְ ׀ שֵׁם כבודו
74, 18. אויב חֵרֵף ׀ יְיָ
77, 8. הלעולמים יִזְנַח ׀ אֲדֹנָי
78, 65. ויקץ כְּיָשֵׁן ׀ אֲדֹנָי

84, 4. ודרור קֵן ׀ לָהּ
85, 9. מה ידבר הָאֵל ׀ יְיָ
86, 8. אין כמוך בָאֱלֹהִים ׀ אֲדֹנָי
89, 9. מי כמוך חֲסִין ׀ יָהּ
89, 50. איה חסדיך הָרִאשֹׁנִים ׀ אֲדֹנָי
89, 52. אשר הרפו אוֹיְבֶיךָ ׀ יְיָ
94, 3. עד מתי רְשָׁעִים ׀ יְיָ
108, 4. אודך בָעַמִּים ׀ יְיָ
113, 4. רם על כל גּוֹיִם ׀ יְיָ
116, 1. אהבתי כי יִשְׁמַע ׀ יְיָ
119, 52. זכרתי משפטך מֵעוֹלָם ׀ יְיָ
119, 156. רחמיך רַבִּים ׀ יְיָ
137, 7. האמרים עָרוּ ׀ עָרוּ
139, 19. אם תקטל אֱלוֹהַּ ׀ רָשָׁע
139, 21. משנאיך יְיָ ׀ אֶשְׂנָא
141, 4. אל תט לבי לְדָבָר ׀ רָע
143, 9. הצילני מֵאֹיְבַי ׀ יְיָ

וכל הֶאָח ׀ הֶאָח, וכל אָמֵן וְאָמֵן דכוותה פסק:

IV.

פתחין באתנח וסוף פסוק בתהלים:

Die Psalter-Stellen, in denen bei Athnach und Satzschluss Pathach bleibt. [1]

Ps. 2, 7. אמר אלי בני אַתָּה
3, 8. שני רשעים שִׁבַּרְתָּ
9, 7. וערים נָתַשְׁתָּ
9, 19. תקות עניים תאבד לָעַד

---

[1] Bekanntlich verwandeln sich bei den pausirenden Accenten Athnach und Silluk (Satzschluss) die Vokale Pathach nnd Segol in Kamez, wie מַיִם = מָיִם, אֶרֶץ = אָרֶץ. Ausnahmsweise findet jedoch diese Vokalveränderung in vielen Stellen nicht statt. Alle diese Ausnahmen, wie sie in jedem einzelnen Buehe vorkommen, stellt die Masoreth der Reihe nach zusammen. Der Name Pathach gilt übrigens masorethisch auch für das Segol.

11, 2. חצם על יֶתֶר
11, 4. אכלו לֶחֶם
16, 9. ישכן לָבֶטַח
18, 10. ויט שמים וירַד
21, 7. ברכות לָעַד
21, 13. תשיתמו שֶׁכֶם
22, 27. יחי לבבכם לַעַד
25, 7. זכר לי אַתָּה
26, 1. בתמי הָלַכתי
27, 4. בבית יי כל ימי חַיַּי
31, 14. בהוסדם יחד עָלַי
34, 1. ויגרשהו וַיֵּלַךְ
35, 1. ריבה יי את יריבַי
35, 15. נכים ולא ידַעְתִּי
35, 19. אל ישמחו לי אויבי
שֶׁקֶר
35, 20. ועל רגעי אֶרֶץ
35, 22. ראיתה יי אל תחרַשׁ
37, 15. וקשתותם תשבַרְנָה
37, 17. זרועות רשעים
תשבַרְנָה
40, 18. עזרתי ומפלטי אַתָּה
40, 18. אלהי אל תאחַר
48, 11. תהלתך על קצוי אֶרֶץ
50, 23. יכבדנני ושם דֶרֶךְ
53, 5. אכלו לֶחֶם
56, 1. פלשתים בגַת
60, 2. את אדום בגיא מֶלַח
61, 9. כן אזמרה שמך לַעַד
65, 2. ולך ישלם נֶדֶר
66, 12. באנו באש ובמַיִם
68, 9. אלהים זה סינַי
68, 14. נחפה בכֶסֶף
69, 4. נחר גרוני כלו עינַי
69, 5. מצמיתי איבי שֶׁקֶר
69, 21. ואקוה לנוד ואַיִן
69, 24. ומתניהם תמיד המַעַד
70, 6. עזרי ומפלטי אַתָּה
70, 6. יי אל תאחַר
78, 10. ובתורתו מאנו לָלֶכֶת
78, 47. ושקמותם בחנמַל
79, 7. ואת נוהו הֵשַׁמּוּ
81, 8. אענך בסתר רַעַם
83, 14. אלהי שיתמו כגלגַל
84, 11. הסתופף בבית אלהַי
84, 11. מדור באהלי רֶשַׁע
86, 2. עבדך אתה אלהַי
88, 14. ואני אליך יי שִׁוַּעְתִּי
89, 45. וכסאו לארץ מִגַּרְתָּה
90, 9. שנינו כמו הֶגֶה
90, 12. למנות ימינו כן הודַע
92, 8. להשמדם עדי עַד
100, 3. ולו אֲנַחְנוּ
102, 26. לפנים הארץ יסַדְתָּ
107, 35. מדבר לאגם מַיִם
109, 1. אלהי תהלתי אל תחרַשׁ
118, 10. בשם יי כי אמילַם
118, 11. בשם יי כי אמילַם
118, 12. בשם יי כי אמילַם
119, 13. בשפתי ספַּרְתִּי
119, 99. מכל מלמדי השכַּלְתִּי
120, 2. הצילה נפשי משפת
שֶׁקֶר
120, 5. כי גרתי מֶשֶׁךְ
123, 1. אליך נשאתי את עינַי
126, 4. כאפיקים בנֶגֶב
129, 1. רבת צררוני מנעורַי,
קדמאה

130, 7. כי עם יי הַחֶסד
131, 1. ולא רמו עינַי
132, 12. גם בניהם עדי עַד
132, 14. זאת מנוחתי עדי עַד
132, 16. וכהניה אלביש יֶשַׁע
137, 6. אם לא אעלה את ירושלַם
138, 8. מעשי ידיך אל תֶּרֶף
139, 3. וכל דרכי הסכַּנְתָּה
139, 15. אשר עשיתי בַסֵּתֶר

140, 10. ראש מסבַּי
142, 7. דלותי מאד הצילני מרדפַי
143, 1. שמע תפלתי האזינה אל תחנונַי
148, 1. הללו את יי מן השמַיִם
וכל צֶדֶק, נֶצַח, קֶדֶם, מֶלֶךְ, פֶּלֶא דכוותה פתחין בין באתנח בין בסוף פסוק:

V.

חלופי קריאה של תהלים:

Die variirenden leicht zu verwechselnden Stellen des Psalters.[1]

אל בְּאַפְּךָ תוכיחני וְאַל בַּחמתך תיסרני	Ps. 6, 2.	Primo.
אל בְּקֶצְפְּךָ תוכיחני וּבַחמתך תיסרני	38, 2.	Secundo.
עששה מִכַּעס עיני	6, 8.	Primo.
עששה בְכַעס עיני	31, 11.	Secundo.
השחיתו התעיבו עֲלִילָה	14, 1.	Primo.
השחיתו וְהתעיבו עָוֶל	53, 2.	Secundo.
הַכֹּל סָר יחדו	14, 3.	Primo.
כֻּלּוֹ סָג יחדו	53, 4.	Secundo.
ידעו כָּל־פעלי און	14, 4.	Primo.
ידעו פעלי און	53, 5.	Secundo.
יְיָ לא קראו	14, 4.	Primo.
אֱלֹהִים לא קראו	53, 5.	Secundo.
שם פחדו פחד כי אלהים בְּדוֹר	14, 5.	Primo.
שם פחדו פחד לא הָיָה פַחַד כי אלהים פִּזַּר	53, 6.	Secundo.

[1]) Diese für die Text-Kritik wichtige Masoreth fehlt in den gedruckten *Biblia magna*. Selbst Norzi war sie unbekannt, weshalb er auch an manchen Stellen (z. B. 46, 9. 105, 36) über die Wahl der richtigen Leseart schwankend blieb. Sie erscheint hier excerpirt aus einem dem Herrn M. Goldschmidt zu Frankfurt a. M. angehörigen, auf Pergament geschriebenen Bibelcodex nebst Masora vom Jahrs 1294. Auch die חלופי קריאה zu den übrigen Büchern sind dort angegeben.

יְשׁוּעַת ישראל	14, 7.	Primo.
יְשׁעוֹת ישראל	53, 7.	Secundo.
בשוב יְיָ שבות	14, 7.	Primo.
בשוב אֱלֹהִים שבות	53, 7.	Secundo.
וְהִנָּשְׂאוּ פתחי עולם	24, 7.	Primo.
וּשְׂאוּ פתחי עולם	24, 9.	Secundo.
מי זה מלך הכבוד יי עזוז וגבור	24, 8.	Primo.
מי הוא זה מלך הכבוד יי צבאות	24, 10.	Secundo.
הורני יי דרכך וּנְחֵנִי	27, 11.	Primo.
הורני יי דרכך אֲהַלֵּךְ	86, 11.	Secundo.
בצדקתך פלטני	31, 2.	Primo.
בצדקתךָ תַּצִּילֵנִי וּתְפלטני	71, 2.	Secundo.
לצור מָעוֹז לְבֵית מְצוּדוֹת להושיעני	31, 3.	Primo.
לצור מָעוֹן לָבוֹא תָּמִיד צִוִּיתָ להושיעני	71, 3.	Secundo.
האירה פניך על עבדך הושיעני בְּחסדך (בבי״ת)	31, 17.	Primo.
גזרני יי אלהי הושיעני כְּחסדך (בכ״ף)	109, 26.	Secundo.
יבשו ויחפרו יַחְדָּו שְׂמֵחֵי רָעָתִי	35, 26.	Primo.
יבשו ויחפרו יַחַד מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי	40, 15.	Secundo.
יבשו ויחפרו מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי	70, 3.	Tertio.
יבשו יִכְלוּ שֹׂטְנֵי נַפְשִׁי	71, 13.	Quarto.
יָשֹׁמּוּ על עקב בשתם האמרים לִי האח האח	40, 16.	Primo.
יָשׁוּבוּ על עקב בשתם האמרים האח האח	70, 4.	Secundo.
יאמרו תמיד יגדל יְיָ אהבי תְּשועתך	40, 17.	Primo.
וְיאמרו תמיד יגדל אֱלֹהִים אהבי יְשועתך	70, 5.	Secundo.
אֲדֹנָי יַחֲשָׁב לִי עֶזְרָתִי ומפלטי אתה אֱלֹהַי אל תאחר	40, 18.	Primo.
אֱלֹהִים חוּשָׁה לִי עֶזְרִי ומפלטי אתה יְיָ אל תאחר	70, 6.	Secundo.
בֶּאֱמֹר אלי	42, 4.	Primo.
בְּאָמְרָם אלי.	42, 11.	Secundo.
וַתהמי עלי	42, 6.	Primo.
וּמַה תהמי	42, 12. 43, 5.	Secundo et tertio.
ישועות פָּנָיו	42, 6.	Primo.

ישועֹת פָּנַי ואלהי	42, 12. 43, 5.	Secundo et tertio.
למה שְׁכַחְתָּנִי למה קדר אֵלֵךְ	42, 10.	Primo.
למה זְנַחְתָּנִי למה קדר אֶתְהַלֵּךְ, וסמן שא"ל ז"את.	43, 2.	Secundo.
ולא תצא בצבאותינו	44, 10.	Primo.
ולא תצא אֱלֹהִים בצבאותינו	60, 12.	Secundo.
לכו חֲזוּ מפעלות יְיָ	46, 9.	Primo.
לכו וּרְאוּ מפעלות אֱלֹהִים	66, 5.	Secundo.
וְאדם ביקר בַּל יָלִין	49, 13.	Primo.
אדם ביקר וְלֹא יָבִין	49, 21.	Secundo.
וַיַּגִּידו שמים צדקו	50, 6.	Primo.
הִגִּידו הַשמים צדקו	97, 6.	Secundo.
מה יעשה בָשָׂר לי	56, 5.	Primo.
מה יעשה אָדָם לי [1]	56, 12.	Secundo.
רומה על הַשָּׁמַיִם אלהים עַל כל הארץ כבודך	57, 6.	Primo.
רומה על שָׁמַיִם אלהים עַל כל הארץ כבודך	57, 12.	Secundo.
רומה על שָׁמַיִם אלהים וְעַל כל הארץ כבודך	108, 6.	Tertio.
נכון לבי אלהים נָכוֹן לִבִּי אשירה ואזמֵּרה	57, 8.	Primo.
נכון לבי אלהים אשירה ואזמְּרה אַף כְּבוֹדִי	108, 2.	Secundo.
עוּרָה כְבוֹדִי עורה הנבל וכנור אעירה שחר	57, 9.	Primo.
עורה הנבל וכנור אעירה שחר	108, 3.	Secundo.
אודך בעמים אֲדֹנָי אזמרך בלאמים	57, 10.	Primo.
אודך בעמים יְיָ ואזמרך בלאמים	108, 4.	Secundo.
כי גדל עַד שמים	57, 11.	Primo.
כי גדול מֵעַל שמים	108, 5.	Secundo.
ישובו לערב	59, 7.	Primo.
וְישבו לערב	59, 15.	Secundo.
עזוֹ אליך אֶשְׁמֹרָה כי אלהים משגבי (סוף פסוק)	59, 10.	Primo.
עזִּי אליך אֲזַמֵּרָה כי אלהים משגבי אלהי חסדי	59, 18.	Secundo.
לי גלעד וְלִי מנשה	60, 9.	Primo.
לי גלעד לִי מנשה [2]	108, 9.	Secundo.

[1]) Das Merkwort für diese Differenz ist על בשר אדם לא ייסך Ex. 30, 32.

[2]) Die Merkstelle für diese Differenz ist Dan. 4, 33., wo erst ולי, dann לי.

עָלַי פְּלֶשֶׁת הִתְרוֹעָעִי	60, 10.	Primo.
עֲלֵי פְּלֶשֶׁת אֶתְרוֹעָע	108, 10.	Secundo.
מִי יוֹבִלֵנִי עִיר מָצוֹר	60, 11.	Primo.
מִי יוֹבִלֵנִי עִיר מִבְצָר	108, 11.	Secundo.
הֲלֹא אַתָּה אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ	60, 12.	Primo.
הֲלֹא אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ	108, 12.	Secundo.
אַךְ אֶל אֱלֹהִים דּוּמִיָּה נַפְשִׁי מִמֶּנּוּ יְשׁוּעָתִי	62, 2.	Primo.
אַךְ לֵאלֹהִים דֹּמִּי נַפְשִׁי כִּי מִמֶּנּוּ תִּקְוָתִי	62, 6.	Secundo.
מִשְׂגַּבִּי לֹא אֶמּוֹט רַבָּה	62, 3.	Primo.
מִשְׂגַּבִּי לֹא אֶמּוֹט (סוף פסוק)	62, 7.	Secundo.
אַךְ סוֹרְרִים שָׁכְנוּ	68, 7.	Primo.
וְאַף סוֹרְרִים לִשְׁכֹּן	68, 19.	Secundo.
קוֹלִי אֶל אֱלֹהִים וְאֶצְעָקָה	77, 2.	Primo.
קוֹלִי אֶל יְיָ אֶזְעָק	142, 2.	Secundo.
שָׁמַע יְיָ וַיִּתְעַבָּר	78, 21.	Primo.
שָׁמַע אֱלֹהִים וַיִּתְעַבָּר	78, 59.	Secundo.
וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּמִצְרָיִם	78, 51.	Primo.
וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּאַרְצָם	105, 36.	Secundo.
רֵאשִׁית אוֹנִים	78, 51.	Primo.
רֵאשִׁית לְכָל אוֹנָם	105, 36.	Secundo.
עַד מָה יי תֶּאֱנַף לָנֶצַח תִּבְעַר כְּמוֹ אֵשׁ קִנְאָתֶךָ	79, 5.	Primo.
עַד מָה יי תִּסָּתֵר לָנֶצַח תִּבְעַר כְּמוֹ אֵשׁ חֲמָתֶךָ	89, 47.	Secundo.
וְהָאֵר פָּנֶיךָ וְנִוָּשֵׁעָה	80, 4.	Primo et secundo.
וְהָאֵר פָּנֶיךָ וְנִוָּשֵׁעָה	80, 8.	
הָאֵר פָּנֶיךָ וְנִוָּשֵׁעָה	80, 20.	Tertio.
וְעַל בֵּן אִמַּצְתָּה לָּךְ	80, 16.	Primo.
עַל בֶּן אָדָם אִמַּצְתָּ לָּךְ	80, 18.	Secundo.
יַעֲלוּ הָרִים יֵרְדוּ בְקָעוֹת	104, 8.	Primo.
יַעֲלוּ שָׁמַיִם יֵרְדוּ תְהוֹמוֹת	107, 26.	Secundo.
וַיִּצְעֲקוּ — מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם יַצִּילֵם	107, 6.	Primo.
וַיִּזְעֲקוּ — מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם	107, 13.	Secundo et tertio.
וַיִּזְעֲקוּ — מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם	107, 19.	
וַיִּצְעֲקוּ — וּמִמְּצוּקֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם	107, 28.	Quarto.
כִּי פִקֻּדֶיךָ דָרָשְׁתִּי	119, 45.	Primo.
כִּי פִקֻּדֶיךָ נָצָרְתִּי	119,56.	Secundo et tertio.
כִּי פִקּוּדֶיךָ נָצָרְתִּי	119,100.	
כֹּהֲנֶיךָ יִלְבְּשׁוּ צֶדֶק וַחֲסִידֶיךָ יְרַנֵּנוּ	132, 9.	Primo.
וְכֹהֲנֶיהָ אַלְבִּישׁ יֶשַׁע וַחֲסִידֶיהָ רַנֵּן יְרַנֵּנוּ	132, 16.	Secundo.

VI.

סדרים של ספר תהלים:

Die Abschnitte der Psalmen.[1]

[2]סכום פסוקי ספר תהלות אלפַּיִם וחמש מאות ועשרים ושבעה, וסמן ב״ך א״כב״ד, וחצין ויפתוהו בפיהם (78, 36); וסדריו תשעה עשׂר, וסמן בטו״ב, ואלו הן:

1, 1.	אשרי האיש.
12, 4.	למנצח על השמינית, דבתר (d. h. folgend auf) כי צדיק יי.
21, 1.	למנצח מזמור, דבתר יי הושיעה.
30, 1.	מזמור שיר, דבתר יי עז למו.
36, 1.	למנצח לעבד, דבתר ולשוני תהגה.
42, 1.	למנצח משׂכיל, דבתר ברוך יי אלהי ישׂראל.
50, 1.	מזמור לאסף, דבתר אדם ביקר ולא יבין.
58, 1.	למנצח אל תשחת, דבתר רומה על שמים.
68, 1.	למנצח לדוד, דבתר יברכנו אלהים.
73, 1.	מזמור לאסף, דבתר כלו תפלות דוד.
78, 38.	והוא רחום יכפר עון.
85, 1.	למנצח לבני קרח, דבתר יי צבאות אשרי אדם.
90, 1.	תפלה למשה איש האלהים.
101, 1.	לדוד מזמור חסד ומשפט.
107, 1.	הודו ליי כי טוב, דבתר ברוך יי אלהי ישׂראל.
112, 1.	הללויה אשרי איש, דבתר ראשית חכמה.
119, 73.	ידיך עשוני ויכוננוני.
129, 1.	שיר המעלות, דבתר וראה בנים לבניך.
141, 1.	מזמור לדוד יי קראתיך, דבתר אך צדיקים.

[1]) Die Capiteleintheilung unsrer Bibeln ist, wie bekannt, nicht masorethischen Ursprungs, s. Keil, Einl. §. 168 II. Die Abschnitte, wie sie die **Masorethen** abgetheilt haben, heissen סדרים Ordnungen, Reihen. Sie stimmen in ihren Anfängen mit der gewöhnlichen Capitelsetzung selten überein und sind auch im Ganzen weniger an Zahl (zusammen blos 446, wogegen Capitel 938). Jakob ben-Chajim hat das Register dieser *Sedarim* in der Einleitung zum Bomberg'schen Bibelwerk (vom Jahre 1525) an manchen Stellen fehlerhaft abgedruckt; wir geben es hier nach Handschriften verbessert.

[2]) D. h. „Anzahl der Verse im Buche der Psalmen: zweitausend fünfhundert und siebenundzwanzig, Merkwort: בך אכבד; die Hälfte derselben ist beim Verse 78, 36. Die Abtheilungen sind neunzehn, Merkwort: בטו״ב, nämlich:" —

ANHANG.

Die liturgische Eintheilung des Psalters bei den Syrern.

Von

Prof. D. **Franz Dietrich** in Marburg.

(Die Beobachtung, dass die Peschito den Psalter in liturgisch bezeichnete Abschnitte eintheilt, von denen sechs mit den masorethischen Sedarim zusammentreffen, gab zu der Anfrage Anlass, welche Prof. Dietrich, dem wir schon oben den werthvollen Aufschluss über das syr. *sebelto* verdankten, durch die folgende sachkundige Belehrung erwiederte.)

Es geschah wegen des Nachtdienstes, in dem, wenigstens an den Vigilien vor den Festen, der ganze Psalter durchgesungen wurde, dass er in verschiedene Theile abgesetzt wurde, am mannigfaltigsten bei den Nestorianern. Eine der allgemeinsten Eintheilungen ist die in 15 *Marmejotho* und 60 *Subḥe*, wie in der Peschito zwischen dem 150ten und 151ten Psalm angegeben ist, so dass jede *Marmitho* in 4 *Subḥe* zerfiel, wovon im Innern des Textes immer nur das erste *Subḥo* mit angegeben ist, wo eine *Marmitho* anfängt, daher ܫܘܒܚܐ ܘܪܝܫ ܡܪܡܝܬܐ das Zeichen der beginnenden Abtheilung ist, welches nur beim ersten Psalm als überflüssig weggelassen wurde, aber auch nach dem 119ten Psalm fehlt.

Falsch wird *Marmitho* durch *gradus* übersetzt, seine wahre Bedeutung ergibt sich aus den syrischen Officien. Um die Einförmigkeit des Psalmensingens zu unterbrechen, war bereits durch eine Bestimmung des *conc. Laod.* verordnet, dass Gebete zwischen den Psalmen eingelegt werden sollten. Dies wurde für die in den Horen vorkommenden, gewöhnlich mit Responsorien begleiteten Psalmen so ausgeführt, dass kein Psalm auf den anderen folgte ohne ein dazwischen stehendes Gebet. Bei den Nestorianern wurden auch Lieder eingelegt. Es gibt in den Handschriften auch Verzeichnisse der zu

den Hauptpsalmen gehörigen Gebete. Weil nun aber die Psalmen jedesmal den Anfang des Gottesdienstes machen, so wurde das vor dem ersten vorhergehende Gebet und dann auch jedes andere folgende vor dem neuen Psalm zu sprechende ܡܪܡܝܬܐ, ein grundlegendes genannt, nach ܪܡܐ ܫܬܐܣܬܐ einen Grund legen und ܬܪܡܝܬܐ Gründung. Was Assemani bei seiner Uebersetzung des *Marmitho* mit *Oratio jaculatoria* gedacht hat, geht mich nichts an. Der Name hat sicher da seinen Ursprung, wo wie im allwöchentlichen Abenddienst Ps. 51 begann und Ps. 141 folgte, und vor dem einen wie dem andern eine *Marmitho* vorherging, beide zusammen legen den Grund für die gesammte Andacht und stehen den weiteren Gebeten des Officiums, als *Schurojo* (*Prooemium*), *Sedro*, *'Etro* und *Hutomo*, gegenüber, die in allen Gottesdiensten den Kern bilden. Der Name *Marmitho* blieb natürlich auch wenn die Psalmzahl für gewisse Zeiten erweitert wurde. Im Morgendienst der Passionswoche kamen 6 Psalmen zum Eingang vor nach dem Magnificat. Die zugehörigen vorgängigen Gebete sind ausgeschrieben im Leipziger Passionale und tragen hier jedesmal den sonst seltneren Namen; ihre Reihenfolge ist 1) *Marmitho* und Ps. 63. 2) *Marmitho* u. Ps. 91. 3) *M.* u. P. 51. 4) *M.* u. Ps. 113. 5) *M.* u. Ps. 134. 6) *M.* u. Ps. 148—150. Zu jedem Psalm ist auch das Responsorium ausgesetzt. Im maronitischen *Officium defunctorum* beginnen vier Psalmen mit ihren Responsorien, vor jedem steht ein Gebet, es führte blos den Namen ܕܟܘܠܐ, hat aber dieselbe Stellung als dort die *Marmitho*. Ein solches Gebet ging nun beim Vortrag des ganzen Psalters jedem der 15 Abschnitte voran, und davon hat der Abschnitt selbst den Namen bekommen, wie jeder der 60 Abschnitte mit ܗܘܠܠܐ benannt wurde, weil vor jedem das ܗܘܠܠܐ ܠܐܠܗܐ ܘܠܒܪܐ ܘܥܡܗ zu singen war, auch vor dem der mit dem Anfang einer *Marmitho* zusammenfiel. Auch in den Horen steht vor der *Marmitho* das *Gloria*, ausgeschrieben z. B. im *Off. dom.* für Abend- und Morgendienstanfang. Einen noch kleineren Abschnitt endlich bezeichnet *Marmitho* in den hexaplarischen Psalmen, wo z. B. Ps. 103—106 je in 2 *Marmejotho*, der 119te in 6 solcher mit dem Gebete *Marmitho* anzuhebender Abschnitte getheilt ist.

DAS

ACCENTUATIONSSYSTEM

DER

PSALMEN, DES BUCHES IOB UND DER SPRÜCHE,

ÜBERLIEFERUNGSGEMÄSS SEINEN GESETZEN NACH DARGESTELLT

VON

S. BAER.

Da jeder Psalmen-Leser das unabweisbare Bedürfniss hat, sich auch über die Accentuation der Psalmen, dieses integrirende Attribut des überlieferten Textes, zu unterrichten und das Textverständniss, insoweit es in der Accentuation als logischer Interpunktion fixirt ist, sich klar zu machen, und da unsere grammatischen Lehrbücher diesem Bedürfnisse nicht genügen, weil das Accentuationssystem, besonders das der drei sogen. metrischen Bh., sich nicht ohne die gründlichste Kenntniss der Nationalgrammatiker darstellen lässt, mit deren accentuologischen Werken sich vertraut zu machen eine (wie Martinet, Hupfeld, Ewald bezeugen können) überaus schwierige Aufgabe ist: so hat der Verf. des vorstehenden Comm. die Abfassung dieses Bestandtheils einem jüdischen Gelehrten übertragen, der seit 16 Jahren masorethischen Studien obliegt und in seiner hebr. Schrift *Thorath Emeth* (1852) eine Arbeit über das metrische Accentuationssystem geliefert hat, welche anerkanntermaassen für dieses das Gleiche leistet, was Heydenheims hebr. Schrift *Mischpetê ha-Teamim* (1808) für das prosaische, reich an Mittheilungen aus einschlägigen Werken von Nationalgrammatikern, welche der Verf. theils in Originalhandschriften theils in Abschriften werthvoller Codd. besitzt. Die hier folgende Abh. ist aber nicht blos eine Uebers. des *Thorath Emeth*, sondern eine vielfach auf Grund besserer Einsicht und erweiterten Gesichtskreises darüber hinausgehende selbstständige Ausarbeitung. Sie verzichtet darauf, die letzten inneren Gründe der accentuologischen Gesetze zu ermitteln, sondern bezweckt nur, diese Gesetze selbst, so wie sie durch die Nationalgrammatiker überliefert sind und an dem alttest. Texte in seiner wahren masorethischen Gestalt zur Erscheinung kommen, so festzustellen, dass der Psalmen-Leser sich auf keine accentuologische Frage die Antwort wird schuldig bleiben müssen.

DIE METRISCHE ACCENTUATION.

EINLEITUNG.

1. Schon ein flüchtiger Ueberblick lehrt, dass die Accente der Psalmen (תהלים), Sprüche Salomo's (משלי) und des B. Iob (איוב[1]), welche nach ihren Anfangsbuchstaben die Bb. אמ"ת oder ihrer talm. und masor. Folge nach die Bb. ת"אם (s. *Masoreth ha-Masoreth* p. 19. 73 *ed. Venet.* 1538) genannt werden, sowohl in Figur als Stellung von denen der übrigen Bb. verschieden sind. Man nennt sie gemeinhin die **metrischen Accente**, hebr. טַעֲמֵי אֱמֶת, während jene der übrigen 21 heiligen Bb. die prosaischen Accente heissen.

2. Die drei metrischen Bücher, in ihrer hohen, nachdrücklicheren und gedrängteren Schreibart von den andern Bb. wesentlich unterschieden, wurden nämlich in alter Zeit auch in einer besonderen, mehr musikalischen Weise vorgetragen.[2] Sie haben daher dieser eigenen Melodie gemäss auch ihre eigenen Accente, die also

[1]) In diesem den Prolog (bis 3, 2) und Epilog (von 42, 7) ausgenommen.

[2]) Simon Duran (in *Magen Aboth* Theil 3 S. 55) erwähnt dreierlei Vortragsweisen der Bibel, eine eigene für den Pentateuch, eine für die Propheten und eine für die drei metrischen Bb., und bemerkt dazu, dass diese Melodien sich nicht erhalten haben. Dass aber alle Accente — auch die prosaischen — nicht blos zur Worthetonung und Satztheilung, sondern auch als Notenzeichen dienten, nach denen sich die Declamation zu richten hatte, ist klar ersichtlich aus der Anwendung verschiedener Zeichen für Accente von einem und demselben Werthe, z. B. Paschta und Jetbib, Geresch und Gerschaim, Mehupach legarmeh und Asla legarmeh, sowie aus der Mannigfaltigkeit der verbindenden Accente, die doch alle von gleichem Werthe sind. Auch die Aufeinanderfolge der Accente zeigt ihre Bestimmung zu Declamationszeichen. So wird z. B das Mehupach als Diener des Paschta, wenn es ihm unmittelbar vorangeht, in *Mercha* verwandelt; so muss, wenn Tarcha und Munach, die zwei Diener des metrischen Silluk, unmittelbar zusammentrafen, das Munach mit einem *Mercha* abwechseln. Die Ursache solcher Vertauschungen kann nur darin gefunden werden, dass dergleichen Töne, unmittelbar einander folgend, einen musikalischen Hiatus erzeugen würden.

nicht blos als Interpunktions- (טעמים), sondern mehr nnd hauptsächlich als musikalische Noten-Zeichen (נְגִינוֹת, נְעִימוֹת) dienten.[1]

3. Diese alte metrische Modnlation ist nns aber nicht mehr bekannt.[2] Für nns sind die metrischen Accente nur noch in interpunktioneller Beziehung von Bedentnng, und sie nnterscheiden sich in dieser Hinsicht, wie in folgender Abhandlung näher erklärt werden wird, von den prosaischen Accenten

I. hinsichtlich der Figur nnd Benennung, Anzahl und Stellung (Cap. 1—3);

II. hinsichtlich des Verhältnisses der Diener zu ihren Herren (Cap. 4—14);

III. hinsichtlich ihres Werthes nnd ihrer Aufeinanderfolge bei der Verbindnng und Trennnng der Satztheile (Cap. 15—21).

ERSTES CAPITEL.

Allgemeine Eintheilung, Gestalt und Namen der metrischen Accente.

1. Die metrischen Accente theilen sich ebenso wie die prosaischen in zwei Hauptklassen. Zur ersten Klasse gehören diejenigen, welche anzeigen, dass das Wort vom folgenden zu trennen sei: Trenner (מַפְסִיק, oder טַעַם in engerer Bedentung), auch Herren genannt; zur zweiten Klasse diejenigen, welche die Verbindung des Wortes mit dem andern bezeichnen: Verbinder oder Diener (מְשָׁרֵת).

2. Die Figuren der metrischen Accente sind nicht besondere und nene, vielmehr solche, die auch in den prosaischen Büchern vorkommen,[3] aber unter andern Namen nnd in anderer Zusammenstellnng und Bedeutung.

3. Trennende Accente gibt es 11 von folgender Gestalt und Benennung:[4]

---

[1]) s. *Thorath Emeth* S. 55. Banern's hebr. Accent. (1730) S. 18. Schon der Talmud kennt נְעִימָה (vgl. 2 S. 23, 1. Ps. 147, 1) als Bezeichnung der Bibelrecitation (*Megilla* 32, *Joma* 38b, *Erachin* 13b).

[2]) s. oben den Allgem. Bericht S. 403 f. und dazu S. 453 f.

[3]) Zehn in der prosaischen Accentuation vorkommende Figuren sind in den metrischen Bh. nicht in Gebrauch, nämlich: א֮, א֡, א֞, א֙, א֗, א֟, א֖, א֩, א֧, א֚.

[4]) Znr Erleichterung der Uebersicht ist von jedem Accente nur ein Name und zwar der gebränchlichste angeführt, obgleich die meisten derselben noch andere Benennungen haben. So heisst z. B. א֤ auch חוֹנָה, das א֙ auch מְיֻשָּׁב, das א֟ auch

א֑ *Silluk* (סִלּוּק), den Satz schliessend (סוֹף פָּסוּק), wie in den prosaischen Büchern.

א֥֫ *Ole vejored* (עוֹלֶה וְיוֹרֵד).

א֑ *Athnach* (אַתְנָח).

א֗ Gross-*Rebia* (רְבִיעַ גָּדוֹל).

א֭ *Dechî* (דְּחִי).

א֡ *Paser* (פָּזֵר).

א֗ *Rebia mugrasch* (רְבִיעַ מֻגְרָשׁ).

א֓׀ *Schalscheleth* (שַׁלְשֶׁלֶת).

א֣׀ *Legarmeh* (לְגַרְמֵהּ). Dieser Accent kommt je nach den Verhältnissen in zweifacher Form vor; manchmal hat er diese Gestalt: א֤׀ und heisst dann *Mehupach legarmeh* (מְהֻפָּךְ לְגַרְמֵהּ), manchmal aber diese: א֨׀ und heisst *Asla legarmeh* (אַזְלָא לְגַרְמֵהּ).

א֘ *Zinnor* (צִנּוֹר).

א֗ Klein-*Rebia* (רְבִיעַ קָטֹן), dem Gross-Rebia gleichgestaltet, aber daran erkennbar, dass immer unmittelbar darauf das Olevejored folgt.

4. Die verbindenden oder dienenden Accente sind folgende 8:

א֥ *Mercha* (מֵירְכָא).

א֣ *Munach* (מוּנַח).

א֬ *Illui* (עִלּוּי).

א֖ *Tarcha* (טַרְחָא), dem Trenner *Dechî* gleichgestaltet, aber daran leicht zu erkennen, dass er unter dem betonten Buchstaben steht, wogegen der Trenner Dechî immer nur ausserhalb des Wortes zur rechten Seite seinen Ort hat.

פָּתַח יָמִין וּמְיֻשָּׁב, das א֤ auch מַרְעִישׁ, das א֭ auch יְמָנִית, das א֓׀ auch מַרְעִים oder מַרְעִיד, das א֘ auch זַרְקָא, das א֫ auch הַחוּיָּה oder שׁוֹכֵב, das א֣ auch פּוֹנֵחַ, das א֥ auch יָרֵחַ בֶּן יוֹמוֹ, das א֪ auch מַאֲרִיךְ. Die Bedeutnng der Namen bezieht sich theils auf die Figur (wie צִנּוֹר chald. זַרְקָא Rinne, שַׁלְשֶׁלֶת Kette, גַּלְגַּל Rad, שׁוֹפָר מְהֻפָּךְ umgekehrte Posaune), theils auf die Stellung (wie מוּנַח untenliegend, עִלּוּי obengezeichnet, שׁוֹכֵב liegend, עוֹלֶה וְיוֹרֵד oben und unten gezeichnet, דְּחִי weggerückt [von der Tonsylbe], מְיֻשָּׁב chald. רְבִיעַ lagernd), theils anf den Interpunktionswerth (wie סִלּוּק Schluss, אַתְנַח Ruhepunkt, לְגַרְמֵהּ für sich allein stehend, אַזְלָא fortschreitend), theils auf den musikalischen Ton (wie טַרְחָא schleppend, langsam, מֵירְכָא verlängernd, פָּזֵר oder מַרְעִישׁ trillernd, bebend, מַרְעִים dröhnend, gellend).

א *Galgal* (גַּלְגַּל).

א *Mehupach* (מְהֻפָּךְ).

א *Asla* (אַזְלָא).

א Klein-*Schalscheleth* (שַׁלְשֶׁלֶת קְטַנָּה). Die letzteren drei Diener sind von ähnlich geformten Trennern dadurch unterschieden, dass kein Theilungsstrich (|) nach ihnen steht.

5. Ausser diesen kommt noch ein Diener vor, der aber „Diener der Diener" zu nennen ist, indem er nicht anders als in Verbindung mit einem Mercha oder Mehupach gefunden wird. Er heisst *Zinnorith* (צִנּוֹרִית) und hat die Gestalt des Trenners *Zinnor* (אׄ), ist aber daran als Diener erkennbar, dass er dem mit *Mercha* oder *Mehupach* bezeichneten Buchstaben unmittelbar voransteht (יָחִילוּ, יָפִיהָ Ps. 10, 5), während der Trenner *Zinnor* nie anders als am Ende des Wortes vorkommt.

6. Das sogenannte *Pasek* (פָּסֵק Einhalter) ׀א ist kein Accent, sondern ein bloses Mahnungszeichen, dass zwischen 2 Wörtern beim Lesen etwas einzuhalten sei,[1] z. B. wenn ein Wort mit demselben Consonanten anfängt, mit dem das vorhergehende schliesst und also beim schnellen Sprechen von diesen 2 Consonanten einer leicht unhörbar werden könnte, wie לְדָבָר ׀ רָע (Ps. 141, 4) אֹהֲבַי ׀ יֵשׁ (Spr. 8, 21); oder wenn 2 gleiche Wörter nacheinander folgen, wie הֶאָח ׀ הֶאָח (Ps. 35, 21) יוֹם ׀ יוֹם (68, 20); oder wenn schnelles Zusammenlesen des Namens Gottes mit dem vorhergehenden oder folgenden Worte eine unwürdige blaspheme Vorstellung erzeugen könnte, wie יְיָ ׀ יִתְעָב (Ps. 5, 7) מֵאֹיְבַי ׀ אֱלֹהָי (59, 2) יְיָ ׀ אֶשְׂנָא (139, 21).

ZWEITES CAPITEL.

Stellung und Unterscheidung der Accente.

1. Alle Accente erhalten ihren Platz bei dem Tonbuchstaben, ausgenommen die 2 Trenner *Dechî* und *Zinnor*. Das *Dechî* steht immer am Anfange des Wortes ausserhalb des ersten Buchstabens (אא[2]), das *Zinnor* hingegen immer am Ende nach dem letzten Buch-

[1]) Daher das *Pasek* nur nach einem verbindenden Accente gefunden wird; denn ein trennender Accent gebietet schon von selbst mit dem Lesen einzuhalten.

[2]) Sind zwei oder drei Wörter mit Makkef verbunden, so steht das Dechi erst

staben des Wortes (אא̃), obschon sowohl jener präpositive, als dieser postpositive Accent auf die Tonsylbe zu beziehen sind. Bei צַדִּיקִים (Ps. 33, 1) z. B. ist das *Dechî* auf קִים zu beziehen und das Wort mit betonter Endsylbe zu lesen, wie mit anderm Accente auch wirklich diese Sylbe betont ist (צַדִּיקִים 32, 11); und bei פָּנֶיךָ (31, 21) bezieht sich das *Zinnor* auf נֶי, die mittlere Sylbe des Wortes hat den Ton, wie mit anderm Accente פָּנֶיךָ (90, 8). Beiden Accenten wurde diese eigenthümliche Stellung angewiesen, damit man sie daran leicht als Trenner erkennen und von zwei ihnen ganz gleich geformten Accenten, dem Diener *Tarcha* und Diener *Zinnorith*, unterscheiden könne.[1]

2. Aus demselben Grunde sind auch bei andern in der Form gleichen, aber im Werthe verschiedenen Accenten Erkennungszeichen beigegeben. So ist dem *Rebia*, das dem Silluk vorangeht, ein dem prosaischen *Geresch* ähnliches Strichlein vorgesetzt (א֗), um es dadurch vom Gross-Rebia zu unterscheiden, z. B. חָנֵּנִי (Ps. 4, 2) חָנֵּנִי (57, 2). So hat das *Olevejored* vor dem Mercha-Zeichen, welches den eigentlichen Ton angibt, noch ein Jethib-Zeichen, znm Unterschiede von dem Diener Mercha, wie וְחָנֵּנִי (86, 16) חָנֵּנִי (6, 3). So haben die Trenner *Mehupach legarmeh* und *Asla legarmeh* und Gross-*Schalscheleth* noch einen Theilungsstrich hinter sich, dass man sie nicht mit den Dienern Mehupach, Asla und Klein-Schalscheleth verwechsele, z. B. לְמַעַן ׀ (Ps. 68, 24) לְמַעַן (78, 6); אַתָּה ׀ (10, 14) וְאַתָּה (32, 5); יִתְפְּשׂוּ ׀ (10, 2) יְשׁוּעָתָה (3, 3). Alle diese Zeichen haben darum auch auf den Ton des Wortes keinen weitern Einfluss, sondern sind blos zur richtigen Erkenntniss der Accente da.

---

am Anfange des letzten Wortes, z. B. לֹא־אִירָא (Ps. 3, 7) אִם־גָּמַלְתִּי (7, 5) כִּי־עַד־צֶדֶק (94, 15).

[1]) Wegen dieser besondern Accentstellung wird es bei manchen Wörtern schwierig, die Tonsylbe zu bestimmen. Es haben darum die alten Punctatoren, um bei dergleichen Wörtern der Ungewissheit abzuhelfen, die Tonsylbe noch mit einem sogenannten *Metheg*-Strichlein versehen, wie תְּרֹעֵם (Ps. 2, 9) גָּמַלְתִּי (7, 5) תַּמְשִׁילֵהוּ (8, 7) פִּרְיָמוֹ (21, 11) אַתָּה (22, 10) שָׂנֵאתִי (26, 5) אֹהֵב (33, 5) כְּחֵרֵשׁ (38, 14) יִשֹּׁמּוּ (40, 16) עוּרָה (57, 10) אָכֵן (82, 7) צָרָתִי (86, 7) וְהַאֲבַדְתָּ (143, 12) חָנֵף (Spr. 11, 9) מֵרַע (das. 17, 4) כּוֹשֵׁל (Iob 4, 4) מֵפֵר (das. 5, 12). In den spätern Druckausgaben hat man aus Nachlässigkeit oder Unwissenheit dieses Metheg weggelassen.

DRITTES CAPITEL.

Vertheilung der Diener an die Herren.

1. In der metrischen Accentuation gehen einem Herrn nicht mehr als höchstens drei Diener voran,[1] obgleich alle Herren ohne Ausnahme auch unbedient allein stehen können,[2] ja das Schalscheleth fast immer so allein vorkommt (Cap. 14).

2. Die Art und Weise, wie die Diener den Herren zugetheilt werden, möge folgende Uebersicht veranschaulichen:

Das *Mehupach* kann allen Herren dienen, blos dem *Schalscheleth* nicht; das *Mercha* dient ebenso allen Herren, nur nicht dem Dechî und Paser. Das *Illui* dient nur dem Silluk, Athnach, Dechî, Gross-Rebia, Legarmeh und Rebia mugrasch. Das *Munach* bedient Silluk, Athnach, Dechî und Zinnor. Das *Tarcha* bedient Silluk, Athnach, Rebia mugrasch, Legarmeh und Schalscheleth. Das *Klein-Schalscheleth* bedient Silluk, Athnach und Rebia mugrasch. Das *Asla* dient nur dem Silluk und Paser; das *Galgal* nur dem Olevejored und Paser.

3. Werden diese Diener wiederum von andern Dienern begleitet, so findet folgende Verwendung statt:

Das *Mehupach* kann vor jedem Diener dienen, nur nicht vor einem andern Mehupach. Das *Asla* kann ebenso vor allen Dienern stehen, nur nicht vor Munach oder einem andern Asla. Das *Tarcha* ist nur vor Munach oder Mercha zulässig; das *Schalscheleth* nur vor Tarcha, Mehupach oder Illui; das *Illui* nur vor Munach oder einem andern Illui; das *Munach* nur vor einem andern Munach. Das *Mercha* und das *Galgal* aber kommen vor keinem andern Diener zu stehen.[3] Auch hat das *Galgal* die Eigenheit, dass, wenn es Diener des Olevejored ist, ihm kein sonstiger Diener mehr vorangeht.

---

[1]) Vier Diener vor einem Herrn finden sich blos in 6 Stellen (Ps. 3, 3. 32, 5. 42, 2. 47, 5. 65, 2. 96, 4). Fünf Diener vor dem Herrn stehen nur in der einen Stelle Spr. 3, 12.

[2]) Z. B. לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד בַּיהוָה חָסִיתִי אֵיךְ (Ps. 11, 1) צַדִּיק מַה־פָּעָל יֶהֱרָסוּן (11, 3) עַל־זֹאת , אֵלֶיךָ (32, 6).

[3]) Blos an 10 Stellen steht das *Mercha* ausnahmsweise vor andern Dienern; nämlich an 4 Stellen vor Mehupach (Ps. 96, 4. 117, 2. 143, 3, Iob 34, 37), an 2 Stellen vor Tarcha (Ps. 43, 1. 67, 2), an 2 Stellen vor Mercha (Ps. 18, 1. 60, 2), an einer Stelle vor Asla (Ps. 47, 5) und an einer Stelle vor Munach (Spr. 3, 12).

VIERTES CAPITEL.

Das Silluk und dessen Bedienung.

1. Geht dem Silluk ein Diener voran, so ist es entweder das *Munach* oder das *Mercha* oder *Illui*, je nach Beschaffenheit des Wortes, das den Diener erhalten soll. Hat nämlich dies Wort den Ton auf seiner ersten Sylbe, so bekommt es das *Munach*, z. B. יֹשָׁב א (Ps. 1, 1) לְמַעַן חַסְדֶּךָ (6, 5) בִּינָה הֲגִיגִי (5, 2) עֲטֶרֶת פָּז (21, 4).

2. *Mercha* bekommt es, wenn es noch eine oder mehrere Sylben vor der Tonsylbe enthält, z. B. הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ (Ps. 2, 7.) מִזְמוֹר לְדָוִד (4, 1) בְּקָרְאִי אֵלָיו (4, 4) כָּל־חוֹסֵי בוֹ (2, 12 [1]). — Steht vor der Tonsylbe, zu welcher das Mercha kommt, eine offene Sylbe, d. i. eine solche, die weder mit *Schebâ* noch *Dagesch* schliesst, so wird über diese offene Sylbe noch ein *Zinnorith* gesetzt, z. B. הִגָּיוֹן סֶלָה (Ps. 9, 17) יָפִיחַ בָּהֶם (10, 5) בַּהֲמוֹת שָׂדָי (8, 8) יֵבֹשׁוּ רָגַע (6, 11) הֶאָח ׀ הֶאָח (40, 16) שׁוֹפֵט צֶדֶק (9, 5) נִאֵץ ׀ יְיָ (10, 3) תְּשׁוּרֶנּוּ מְקוֹמוֹ (Iob 20, 9 [2]). Tritt das Mercha zu dem ersten Buchstaben des Wortes und vor diesem steht ein kleines mit offener Sylbe schliessendes Wörtchen, welches mittelst *Makkef* angeschlossen werden müsste, so erhält das kleine Wörtchen das *Zinnorith* und das zu erwartende *Makkef* fällt dafür weg. Z. B. כִּי חָרָה לוֹ (Ps. 8, 18 für לֹא רָאוּ אוֹר (81, 12) לֹא אָבָה לִי (18, 20) כִּי חָפֵץ בִּי (כִּי־חָרָה (Iob 3, 16) מַה יֵּלֶד יוֹם (Spr. 27, 1). [3]

3. Das *Illui* erscheint als Diener des *Silluk*, wenn dem dienenden Worte der Trenner *Legarmeh* vorhergeht, z. B. מִפְּנֵי ׀ אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ (Ps. 3, 1) שָׁם ׀ אֹהֶל בָּהֶם (19, 5) הֱיֵה ׀ עֹזֵר לִי (30, 11).

---

[1]) Mit *Makkef* verbundene Wörter werden nämlich bei der Accentuation durchaus wie eins betrachtet.

[2]) Folgt aber auf den dem Mercha vorhergehenden Vokal ein Dagesch oder ein einfaches Schebâ — selbst wenn bei diesem Schebâ ein *Metheg* steht — so heisst das eine geschlossene Sylbe und es kommt kein Zinnorith darüber zu stehen; wie הַיּוֹם (Ps. 2, 7) בְּקָרְאִי (4, 4) בחכמתך (6, 2) חֲפֵרוּ (35, 7) אוֹיְבֵי (45, 6) בְּסֹמְכַי (54, 6). Auch die Präfixa בוכלם erhalten kein Zinnorith; z. B. בַּעֲדַת (Ps. 1, 5) בְּאוֹר (Iob 33, 28) וּבְרִית (Ps. 45, 11) וַאֲנִי (109, 4) וִיפֵחַ (27, 12) כִּימֵי (89, 30) כְּעֵשֶׂב (102, 12) לָדִין (50, 4) לִימֵי (Iob 33, 25) מֵרִיב (Ps. 31, 21) מֵאִישׁ (Spr. 19, 22). Vgl. *Thorath Emeth* S. 9.

[3]) Das Zinnorith steht bei dergleichen Wörtchen immer am Anfange derselben, zur Unterscheidung von dem Trenner Zinnor (Cap. 2 §. 1).

4. Sind dem *Silluk* zwei Wörter verbunden, so bekommen sie entweder *Tarcha* als ersten und *Munach* als zweiten, oder *Tarcha* als ersten und *Mercha* als zweiten, oder *Asla* als ersten und *Illui* als zweiten Diener, und zwar nach folgenden Regeln:

a) Steht vor den Dienern ein *Athnach* oder *Schalscheleth* oder gar kein Trenner, so werden Tarcha und Munach gesetzt, wie: וְלֹ֥א יִבּ֑וֹל וְכֹ֖ל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂ֣ה יַצְלִֽיחַ (Ps. 1, 3) וְשִׁמְךָ֓ ׀ לְעוֹלָ֖ם נוֹדֶ֣ה סֶֽלָה (44, 9) לַמְנַצֵּ֗חַ לְדָוִ֥ד מִזְמֽוֹר (40, 1 [1]) מִזְמ֖וֹר לְדָוִ֣ד לְהַזְכִּֽיר (38, 1).
Diese *Tarcha* und *Munach* können auch zusammen beide unter ein Wort kommen, nämlich wenn die zweite Sylbe vor dem Tone ein *Metheg* erhalten würde, wo alsdann statt dieses Methegs *Tarcha* und bei der Tonsylbe *Munach* gesetzt wird, z. B. וּבַחֲר֖וֹנ֣וֹ יְבַהֲלֵֽמוֹ (Ps. 2, 5 für וּבַחֲרוֹנ֣וֹ) הוֹשִׁיעֵ֖נִי בְחַסְדֶּֽךָ (31, 17) וּגְב֖וּרֹתֶ֣יךָ יַגִּֽידוּ (145, 4) לְאִֽיתִיאֵ֗ל וְאֻכָֽל (Spr. 30, 1). Geht jedoch einem solchen Worte der Trenner *Rebia mugrasch* vorher, so bleibt das Metheg unverändert an seiner Stelle und das Wort bekommt das Mercha zum Diener (nach §. 2), wie וּלְשׁוֹנָ֗ם תִּֽהֲלַ֥ךְ בָּאָֽרֶץ (Ps. 73, 9) מִ֝בִּטְנ֗וֹ יֹֽרִשֶׁ֥נּוּ אֵֽל (Iob 20, 15).

b) Kommen die beiden Diener so zu stehen, dass sie zusammenstossen, indem das erste Wort den Ton auf der letzten Sylbe und das zweite auf der ersten Sylbe beim ersten Buchstaben hat, so tritt an die Stelle des Munach ein *Mercha*, z. B. כִּ֥י מָ֥רוּ בָֽךְ (Ps. 5, 11) טְמְנ֖וּ פַ֥ח לִֽי (59, 8) כִּ֖י מִ֣י שֹׁמֵֽעַ (142, 4).

c) *Asla* und *Illui* werden gesetzt, wenn der Trenner *Dechî* oder *Olevejored* vorhergeht, z. B. וְאֶבְי֗וֹן וְנִכְאֵ֥ה לֵ֝בָ֗ב לְמוֹתֵֽת (Ps. 109, 16) לָ֗נוּ הָאֵ֤ל יְשׁוּעָתֵ֬נוּ סֶֽלָה (68, 20 [2]).

5. Gehen drei Diener dem Silluk voran, so bleiben die zwei ihm zunächst stehenden Tarcha und Munach, der neu hinzukommende Diener aber ist *Mehupach*, oder *Asla*, oder *Mehupach* mit *Zinnorith*, nach folgenden Bedingungen:

a) *Mehupach* wird gesetzt, wenn der Ton auf die erste Sylbe des Wortes fällt, z. B. שִׁ֤יר חֲנֻכַּ֖ת הַבַּ֣יִת לְדָוִֽד (30, 1) אֲשֶׁ֤ר אָמַ֖ר יְהוָ֣ה לָהֶֽם (106, 34) מוֹצָ֤אֵי בֹ֖קֶר וָעֶ֣רֶב תַּרְנִֽין (65, 9 [3]).

[1]) Acht kleine Psalmenüberschriften, alle mit לַמְנַצֵּחַ anfangend, haben ausnahmsweise zwei *Illui* statt des Tarcha und Munach (Ps. 36. 44. 47. 49. 61. 69. 81. 85), s. Cap. 21 §. 2. c.

[2]) Hier hat sich das *Aslà* (הָאֵ֤ל) wegen der offenen Sylbe vor dem Tone in Mehupach nebst Zinnorith verwandelt.

[3]) In Ps. 146, 3: שֶׁאֵ֖ין ל֣וֹ תְשׁוּעָֽה steht Mehupach und Tarcha unter einem Worte

b) Liegt der Ton auf der zweiten Sylbe oder weiter und es geht keine offene Sylbe vorher, so kommt das *Asla* zu stehen, z. B. יִרְעֲשׁוּ הָרִים בְּגַאֲוָתוֹ סֶלָה (46, 4) יְמַלֵּט נַפְשׁוֹ מִיַּד־שְׁאוֹל סֶלָה (89, 49) אֶת גְּאוֹן יַעֲקֹב אֲשֶׁר־אָהֵב סֶלָה (47, 5 [1]).

c) Geht aber dem Tone eine offene Sylbe vorher, so steht bei der Tonsylbe das *Mehupach* und über der vorhergehenden offenen Sylbe das *Zinnorith*, ganz nach den Zinnorith-Regeln §. 2, z. B. וּמָעוֹז יְשׁוּעוֹת מְשִׁיחוֹ הוּא (Ps. 28, 8) הֲלִיכוֹת אֵלִי מַלְכִּי בַקֹּדֶשׁ (68, 25) יְנָאֵץ אוֹיֵב שִׁמְךָ לָנֶצַח (74, 10) כִּי הוּא יוֹצִיא מֵרֶשֶׁת רַגְלָי (25, 15) לֹא שָׂמוּ אֱלֹהִים לְנֶגְדָּם סֶלָה (54, 5).

d) Besteht die offene vocalisch auslautende Sylbe aus einem der Präfix-Buchstaben בוכלם, die kein Zinnorith annehmen (§. 2 Note [2]), so erhält die Tonsylbe ein *Illui* als Diener, z. B. מֵעֵת דְּגָנָם וְתִירוֹשָׁם רָבּוּ (Ps. 4, 8 [2]).

6. Mehr als drei Diener kommen dem Silluk nicht zu, ausgenommen drei Verse, in denen es vier Diener hat. In einem kommt noch ein *Asla* hinzu: וְאַתָּה נָשָׂאתָ עֲוֹן חַטָּאתִי סֶלָה (Ps. 32, 5), in einem ein *Mehupach:* כֵּן נַפְשִׁי תַעֲרֹג אֵלֶיךָ אֱלֹהִים (Ps. 42, 2 [3]), und in einem steht vor *Tarcha* das Klein-*Schalscheleth* nebst seinem Begleiter: אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵאלֹהִים סֶלָה (Ps. 3, 3). — Fernere Ausnahmen sind die drei Stellen: וּמִמַּעֲמַקֵּי מָיִם (Ps. 69, 15) יַעַמְדוּ מָיִם (104, 6) וְיַהַפְכוּ אָרֶץ (Iob 12, 15), wo das Silluk statt Mercha das *Tarcha* zum Diener hat.

FÜNFTES CAPITEL.

Das Rebia mugrasch mit seinen Dienern.

1. Jedes *Rebia*, dem Silluk nachfolgt, ist ein *Rebia mugrasch.* Seine Figur ist zusammengesetzt aus einem Punkte, der über der

---

und ist Tarcha der tonangebende Accent, wie überhaupt bei allen doppelten Accenten immer der letzte die Tonsylbe bezeichnet.

[1]) Das Wörtchen אֶת wird nämlich als verbunden mit גְּאוֹן betrachtet, wenn auch das Makkef weggeblieben ist.

[2]) In zwei Stellen stehen ausnahmsweise *Mehupach* und *Mercha:* מֵאִישׁ מִרְמָה וְעַוְלָה תְפַלְּטֵנִי (Ps. 43, 1 statt מֵאִישׁ) יָאֵר פָּנָיו אִתָּנוּ סֶלָה (67, 2 statt יָאֵר).

[3]) Hiernach hat man *Thorath Emeth* S. 12 §. 7 zu verbessern und dort S. 32 die Citate nebst Note zu streichen.

Tonsylbe und einem sich nach rechts neigenden Strichlein, welches immer nach aussen zu über dem ersten Buchstaben des Wortes steht, z. B. לֵצִים (Ps. 1, 1) יֶהְגֶּה (1, 2) הִוָּסְרוּ (2, 10) וְגִילוּ (2, 11). Bei Wörtern, deren Ton auf dem ersten Buchstaben liegt, stossen darum beide Figuren zusammen, wie כֹּל (8, 8) מִי (11, 5) תַּמּוּ (73, 19). Sind 2 oder 3 Wörter mit Makkef verbunden, so steht das Strichlein immer am Anfange des letzten (Rebia-) Wortes, z. B. עַל־צִיּוֹן (2, 6) עַל־דִּבְרֵי־כוּשׁ (7, 1) כָּל־קַצְוֵי־אֶרֶץ (65, 6).

2. Hat das Rebia mugrasch einen Diener, so ist dieser immer das *Mercha*, z. B. כִּי אִם־כַּמֹּץ (Ps. 1, 4) אֲשֶׁר סָבִיב (3, 7) קַשְׁתּוֹ דָּרַךְ (7, 13). Geht dem Tone eine offene Sylbe voran, so erhält diese noch das *Zinnorith*, nach der im §. 2 vorigen Cap. gegebenen Regel, wie וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה (Ps. 1, 2) אֶל־הֵיכַל קָדְשְׁךָ (5, 8) כִּי פַסּוּ אֱמוּנִים (Iob 6, 4)[1] בִּעוּתֵי אֱלוֹהַּ (79, 3) סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלִָם (Ps. 12, 2) כִּי לִי תֵּבֵל (50, 12) וְלֹא שֵׁם לוֹ (Iob 18, 17).

3. Hat das Rebia mugrasch zwei Diener, so ist der erste immer *Tarcha* und der zweite *Mercha*, z. B. הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ עֲלִילָה (Ps. 14, 1) לְהָשִׁיב אֲמָרִים אֱמֶת (Spr. 22, 21) טוֹב שָׁכֵן קָרוֹב (ebend. 27, 10).

4. Kommen drei Diener vor, so ist der erste das *Mehupach* und die andern bleiben *Tarcha* und *Mercha*, z. B. כִּי מֶלֶךְ כָּל־הָאָרֶץ אֱלֹהִים (Ps. 47, 8) שֶׁלֹּא מִלֵּא כַפּוֹ קוֹצֵר (129, 7). Ist eine offene Sylbe vor dem Tone, so erhält sie noch *Zinnorith*, z. B. זָכַרְתִּי מִשְׁפָּטֶיךָ מֵעוֹלָם ׀ יְיָ (119, 25). Eine Ausnahme von dieser Regel macht Ps. 18, 1: הִצִּיל־יְהוָה אוֹתוֹ מִכַּף כָּל־אֹיְבָיו, wo drei *Mercha* stehen, das erste vom Zinnorith begleitet. Ausser dieser finden sich noch drei Stellen, wo vor Rebia mugrasch das Klein-*Schalscheleth* mit seiner Begleitung dient: חֹנֶה מַלְאַךְ־יְיָ סָבִיב לִירֵאָיו (Ps. 34, 8) בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ (68, 15) אַשְׁרֵי שֶׁיֹּאחֵז וְנִפֵּץ אֶת־עֹלָלַיִךְ (137, 9). — Mehr als drei Diener kann aber das Rebia mugrasch nicht haben.

---

[1]) Aber וּבֵן כְּסִיל (Spr. 10, 1) מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים (das. 25, 24) מֵרֶדֶת שָׁחַת (Iob 33, 24) u. dgl., weil mit Präfixen, ohne Zinnorith.

SECHSTES CAPITEL.

Das Athnach und seine Diener.

1. Hat das *Athnach* einen Diener und er steht am Versanfange oder nach einem der Trenner *Olevejored* und *Rebia*, so ist es das *Mercha*, z. B. מִזְמוֹר לְדָוִד (Ps. 3, 1) יְיָ אֲדוֹנֵינוּ (8, 10) נֶגְדּוֹ עָבָיו עָבְרוּ (18, 13) יַצִּילֵנִי מֵאֹיְבִי עָז (18, 18).

2. Geht der Trenner *Dechî* oder *Legarmeh* vorher, so steht als Diener, wenn dieser nicht zu dem ersten Buchstaben des Wortes kommt, das *Munach*, z. B. וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי (Ps. 2, 6) תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל (2, 9). Kommt aber der Diener zum ersten Buchstaben des Wortes, so wird *Mercha* gewählt, z. B. חַטָּאִים לֹא עָמָד (1, 1) חַיִל ׀ כִּי יָנוּב (62, 11) שָׁם ׀ פָּחֲדוּ פַחַד (14, 5) חָכָם מוּסַר אָב (Spr. 13, 1).

3. So wird auch immer das *Mercha* gesetzt, wenn nach seinem Worte ein *Pasek* steht, z. B. הֶאָח ׀ הֶאָח (Ps. 35, 21) אוֹיֵב חֵרֵף ׀ יְיָ (74, 18) כָּאֵל ׀ לָךְ (Iob 40, 9).

4. Gehen dem *Athnach* zwei Diener voran, so sind beide *Munach*, z. B. עִבְדוּ אֶת־יְיָ בְּיִרְאָה (Ps. 2, 11) כִּי תְּשִׁיתֵמוֹ שֶׁכֶם (21, 13). Steht aber vor dem Athnach ein Pasek, so verursacht dieses die Verwandlung der zwei Munach in *Tarcha* und *Mercha*, z. B. נִאֵץ ׀ רָשָׁע ׀ אֱלֹהִים (10, 13) אִם־תִּקְטֹל אֱלוֹהַּ ׀ רָשָׁע (139, 19).[1]

5. Hat *Athnach* drei Diener, so bleiben die zwei ihm nächststehenden *Munach*. Der erste Diener aber ist *Mehupach* oder *Illui* oder *Mehupach Zinnorith* nach folgenden Bestimmungen:

a) Fällt der Ton auf die erste Sylbe, so steht *Mehupach*, z. B. אָז יְדַבֵּר אֵלֵימוֹ בְאַפּוֹ (Ps. 2, 5) לָמָּה יִתֵּן לְעָמֵל אוֹר (Iob 3, 20) בְּפֶשַׁע אִישׁ רָע מוֹקֵשׁ (Spr. 29, 6[2]).

b) Fällt der Ton auf die zweite Sylbe und die erste fängt ohne *Schebâ* an und schliesst mit *Schebâ* oder *Dagesch* ohne irgend ein *Metheg*, so steht ebenfalls das *Mehupach*, z. B. אַתָּה פוֹרַרְתָּ בְעָזְּךָ יָם (Ps. 74, 13) אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר־תְּיַסְּרֶנּוּ יָּהּ (94, 12) אַיֵּה חֲסָדֶיךָ

[1] In zwei Stellen finden sich ausnahmsweise ohne Pasek ebenfalls Tarcha und Mercha: הִנֵּה־זֹאת חֲקַרְנוּהָ כֶּן־הִיא (Iob 5, 27) הַקְשֵׁב אִיּוֹב שְׁמַע־לִי (das. 33, 31).

[2] In Ps. 146, 5: שֶׁאֵל יַעֲקֹב בְּעֶזְרוֹ stehen *Mehupach* und *Munach* unter einem Worte.



הָרִאשֹׁנִים ׀ יְיָ (89,50., Tarcha und Mercha stehen wegen des Pasek nach §. 4).

c) Fängt die zweite Sylbe aber mit *Schĕbâ* an, oder die vorhergehende Sylbe hat ein *Metheg* oder am Anfange ein *Schĕbâ*, oder der Ton fällt auf die dritte Sylbe und weiter, so wird der Diener *Illui* gesetzt, z. B. לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ אֱלֹהַי חָפָצְתִּי (Ps. 40, 9) טָפְלוּ עָלַי שֶׁקֶר זֵדִים (119, 69) הַאִם אֵין עֶזְרָתִי בִי (Iob 6, 13) הֲנִסָּה דָבָר אֵלֶיךָ תִּלְאֶה (das. 4, 2) וַיַּמְטֵר עֲלֵיהֶם מָן לֶאֱכֹל (Ps. 78, 24).

d) Geht der Tonsylbe eine offene Sylbe voran, so erhält das Wort *Mehupach* und *Zinnorith*, z. B. לְעֹשֵׂה נִפְלָאוֹת גְּדֹלוֹת לְבַדּוֹ (Ps. 136, 4) פָּגוֹשׁ דֹּב שַׁכּוּל בְּאִישׁ (Spr. 17, 12) לֹא נִין לוֹ וְלֹא־נֶכֶד בְּעַמּוֹ (Iob 18, 19) לֹא אֵל חָפֵץ רֶשַׁע ׀ אָתָּה (Ps. 5, 5., mit Tarcha und Mercha wegen des Pasek).

6. Mehr als drei Diener hat das *Athnach* in der Regel nicht. Ausnahmen sind: כִּי גָדוֹל יְיָ וּמְהֻלָּל מְאֹד (Ps. 96, 4), wo noch ein *Mercha* als vierter Diener vorangeht; כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהַב יְיָ יוֹכִיחַ (Spr. 3, 12), wo Mehupach, Mercha und drei Munach, also fünf Diener stehen. Sodann die vier Stellen: לְךָ דֻמִיָּה תְהִלָּה אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן (Ps. 65, 2) יִשְׂאוּ הָרִים שָׁלוֹם לָעָם (72, 3) לִוְיַת חֵן הֵם לְרֹאשֶׁךָ (Spr. 1, 9) הֲיַחְתֶּה אִישׁ אֵשׁ בְּחֵיקוֹ (das. 6, 27), in welchen das Klein-*Schalscheleth* mit seinen Begleitern als Bedienung des Athnach gesetzt ist.

SIEBENTES CAPITEL.

Das Dechî und seine Diener.

1. Kommt vor das *Dechî* ein Diener, so ist es immer das *Munach*, z. B. וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים (Ps. 1, 1) אָמַר אֵלַי (2, 7) בּוֹר כָּרָה (7, 16).

2. Dieser Diener *Munach* kann auch beim eigenen Worte des *Dechî* stehen, wenn nämlich der Tonsylbe des *Dechî* eine Sylbe vorhergeht, die ein *Metheg* erhalten würde, wo dann anstatt dieses Methegs das *Munach* gesetzt wird; jedoch nur unter der Bedingung, dass vor der *Dechî*-Sylbe ein *Schebâ* und vor diesem *Schebâ* einer der Vocale *Kamez* oder *Cholem* steht, z. B. וְהִנַּשְּׂאוּ (Ps. 27, 4 statt הָיְתָה, דָּרְשָׁה (107, 32) וִירוֹמְמוּהוּ (35, 18) אוֹדְךָ [1]) וְהִנַּשְּׂאוּ,

[1]) Zu beachten ist, dass das *Munach*, obwohl es in dergleichen Wörtern hin-

טַעֲמָה֭ (Spr. 31, 13. 14. 18[1]). Steht aber ein anderer Vocal vor der Tonsylbe des *Dechî*, oder es geht ihr kein Schebâ voran, so verwandelt sich das Metheg nicht in Munach, z. B. וַיַּהֲרֹ֭ג (Ps. 78, 31) הֽוֹשִׁיעֵ֭נִי (Spr. 2, 12) לְ֭הַצִּילְךָ (77, 20) וַ֭תַּשְׁקֵמוֹ (80, 6) הֶאֱכַלְתָּם (Ps. 22, 22) וַ֭יִּרְוֹמְמֶךָ (37, 34) וָ֭אֹמַר (77, 11). Auch kann sich das Metheg nicht in *Munach* verwandeln, wenn vor dem *Dechî* schon ein Wort mit dem Diener *Munach* steht, z. B. יִתְיַצְּב֣וּ הֽ֭וֹלְלִים (Ps. 5, 6) סָדִ֣ין עָ֭שְׂתָה (Spr. 31, 24).

3. Kommen zwei Diener vor das *Dechî*, so bleibt das *Munach* an seinem Platze, und hinsichtlich des ersten Dieners gelten dieselben Bestimmungen, wie beim ersten der drei Diener des *Athnach* (Cap. 6 §. 5). Hat nämlich das Wort den Ton bei der ersten Sylbe, oder auch bei der zweiten, wenn die erste ohne Schebâ anfängt und mit Dagesch oder Schebâ ohne Metheg schliesst, so steht das *Mehupach*, z. B. זְכֹר רַחֲמֶ֣יךָ יְ֭הוָה (25, 6) מִ֤י זֶ֣ה הָ֭אִישׁ (25, 12) לָ֤מָּה (74, 11) תָשִׁ֣יב יָ֭דְךָ הִנֵּ֤ה עֵ֣ין יְ֭הוָה (33, 18). Fehlt eine dieser Bedingungen, so steht *Illui*, z. B. יְשַׁלַּ֬ח בָּהֶ֣ם עָ֭רוֹב (78, 45). Und steht vor der Tonsylbe eine offene Sylbe, so bekommt das Wort *Mehupach* nebst *Zinnorith*, z. B. אָ֘מַ֤ר נָבָ֣ל בְּ֭לִבּוֹ (14, 1. 53, 2) עֹל֤וֹת מֵחִ֣ים אַ֭עֲלֶה־לָּךְ (66, 15).

4. Hat das *Dechî* drei Diener, so ist der erste *Mehupach* und der zweite *Munach*, wenn er bei der ersten Sylbe, und *Illui*, wenn er bei der zweiten Sylbe oder weiter steht, z. B. אַ֤ךְ ט֬וֹב וָחֶ֣סֶד יִ֭רְדְּפוּנִי (23, 6) לַמְנַצֵּ֤חַ עַל־י֬וֹנַת אֵ֣לֶם רְ֭חֹקִים (56, 1). Hat aber das zweite Wort eine offene Sylbe vor dem Tone, so bekommt es das *Mehupach* mit *Zinnorith*, und als erster Diener muss dann das *Mercha* stehen,[2] z. B. כִּ֥י יֹ֘סִ֤יף עַל־חַטָּאת֣וֹ פֶ֭שַׁע (Iob 34, 37). Mehr als drei Diener kommen vor *Dechî* nicht vor.

---

ter dem *Dechî* erscheint, doch als dem Dechî vorangehend betrachtet werden muss, d. h. das *Dechî* ist zu seiner ihm gehörigen Tonsylbe hinzuzudenken (וְ֭הִנַּשְּׂאוּ wie וְהִנַּשְּׂ֭אוּ).

[1]) In drei Wörtern bleibt ausnahmsweise das Metheg stehen und zur Tonsylbe des *Dechî* kommt noch ein *Munach*. Diese sind הַֽ֭לְזִבִּים (Spr. 2, 13) הֲֽ֭מִיִּרְאָתְךָ (Iob 22, 4) הֲֽ֭מִבִּינָתְךָ (ebend. 39, 26).

[2]) Weil nämlich *Mehupach* keinem andern *Mehupach* vorausgehn kann (Cap. 3 §. 3).



ACHTES CAPITEL.

Das Olevejored mit seinem Diener.

1. Die Figur des *Olevejored* ist zusammengesetzt ans einem Mercha, welches immer bei der Tonsylbe zn stehen kommt, nnd dann ans einem dem prosaischen *Jethib* ähnlichen Zeichen, welches über den dem Tone vorhergehenden Vocal gesetzt wird, z. B. לָנֶצַח (Ps. 9, 7) מְבַקְשֶׁיךָ (70, 5) יְכַלְכְּלֶךָ (55, 23). Ist der Ton beim ersten Bnchstaben des Wortes, so wird das Jethib-Zeichen auf den letzten Bnchstaben des vorigen Wortes gesetzt, wenn dieser nicht selbst betont ist, z. B. יִסַּדְתָּ עֹז (8, 3) פֹּעֲלֵי אָוֶן (14, 4). Hat der Endbuchstabe des vorigen Wortes selbst den Ton, so kommt das Jethib in die Mitte zwischen die zwei Wörter, z. B. לְמָחוֹל לִי (30, 11) שׁוּב נָא (80, 15). Auch wenn zwei Wörter mittelst *Makkef* zu verbinden wären nnd das zweite den Ton beim ersten Buchstaben hat, wird das Jethib zwischen die zwei Wörter gestellt, das *Makkef* aber weggelassen, indem alsdann das Jethib zngleich den Makkef-Dienst mit versieht, z.B. פַּלְגֵי מָיִם (Ps. 1, 3) אֶל חֹק (2, 7) לִי טוֹב (73, 28) שֹׂנְאֵי רָע (97, 10).

2. Das *Olevejored* hat nie mehr als einen Diener und zwar das *Galgal*, wenn ihm der Trenner *Zinnor* vorhergeht, z. B. מֶלֶךְ הַכָּבוֹד (Ps. 24, 8. 10) לֹא יֵדָע (35, 8) וְדָרְכוּ קַשְׁתָּם (37, 14). Dies *Galgal* kann auch dem *Olevejored* unter demselben Worte vorangehn, wenn nämlich die zweite Sylbe vor dem Tone ein *Metheg* erhalten würde, z. B. מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם (Ps. 5, 11) יִבָּהֵלוּן (104, 29) בְּמֹרְדֵי אוֹר (Iob 24, 13).

3. Geht aber der Trenner *Rebia* vorher, so wird *Mercha* als Diener gewählt, z. B. יְיָ מִי כָמוֹךָ (Ps. 35,10) אֱדַדֵּם עַד־בֵּית אֱלֹהִים (42, 5).

4. Steht vor dem Olevejored ein *Pasek*, so wird das *Mehupach* als Diener gesetzt, z. B. יְיָ ׀ הָאֵל (85, 9) הַב ׀ הַב (Spr. 30, 15).

NEUNTES CAPITEL.

Das Klein-Rebia mit seinen Dienern.

1. Jedes *Rebia*, dem unmittelbar beim folgenden Worte das *Olevejored* nachsteht, ist ein Klein-*Rebia* nnd eben durch diese

Stellung von dem ganz gleichgestalteten Gross-*Rebia*, welches ein weit grösserer Trenner ist und auch ganz andere Bedienung hat, unterscheidbar.

2. Kommt vor das Klein-*Rebia* ein Diener, so ist es immer das *Mercha*, ausgenommen wenn ein *Pasek* folgt, wo dann *Mehupach* gesetzt wird.[1] Z. B. אֲנִי שָׁכַבְתִּי (Ps. 3, 6) לִשְׁפֹּט יָתוֹם (10, 18) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (122. 124. 127. 131. 133) אָוֶן ׀ יַחְשֹׁב (36, 5) יוֹם ׀ יוֹם (68, 20).

3. Hat das Klein-Rebia zwei Diener, so steht *Mehupach* als erster und *Mercha* als zweiter, z. B. כִּי אִם־בְּתוֹרַת יְיָ (1, 2) לַמְנַצֵּחַ לְעֶבֶד יְיָ (18, 1) אִם־אֵלֵךְ בְּקֶרֶב צָרָה (138, 7). Beide Diener können auch zusammen unter einem Worte stehen, nämlich das *Mercha* unter der betonten und das *Mehupach* unter der vorhergehenden Sylbe, jedoch nur wenn diese eine offene ist und *Kamez* oder *Cholem* hat, z. B. יָבֹא אֱלֹהֵינוּ (50, 3) זֹבֵחַ תּוֹדָה (50, 23) נוֹדֶה לְּךָ (79, 13). Mehr als zwei Diener aber kommen vor dem Klein-Rebia nicht vor.

ZEHNTES CAPITEL.

Das Zinnor und seine Diener.

1. Steht vor *Zinnor* ein Diener, so ist dieser ein *Mercha* oder *Munach* oder *Mehupach* nach folgenden Bestimmungen:

a) Haftet der Ton am ersten Buchstaben des Wortes, oder auch am zweiten, so zwar, dass der erste Buchstabe *Schebâ* hat, so wird *Mercha* gesetzt, z. B. מִי זֶה (Ps. 24, 8) יְפֵה נוֹף (48, 3) מָלֵא מֶסֶךְ (57, 9) בְּקֶרֶב בֵּיתִי (101, 7).

b) Ferner wird *Mercha* gesetzt, wenn der Buchstabe, zu dem es kommt, *Dagesch* hat, sei es *forte* oder *lene* und sei der betreffende Buchstabe der zweite, dritte oder sonst welcher des Wortes, z. B. רַבִּים אוֹמְרִים (4, 7) יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם (16, 4) כְּצִפּוֹר נִמְלְטָה (124, 7[2]).

c) Fällt der Ton auf den dritten Buchstaben des Wortes und weiter und dieser Buchstabe ist kein dagessirter, oder auch auf den zweiten Buchstaben, wenn der erste einen Vocal hat, so wird *Munach*

---

[1]) Vergl. voriges Cap. §. 4 und folgendes Cap. §. 1. d.

[2]) Ausnahmen sind die 3 Stellen: לַמְנַצֵּחַ אַל־תַּשְׁחֵת (Ps. 59, 1) אָנָּה יְיָ (116, 16) לֹא־תִשָּׂא פִשְׁעִי (Iob 7, 21), die *Munach* beim Dagesch haben.



gesetzt, z. B. בְּשָׁלוֹם יַחְדָּו (Ps. 4, 9) בְּחַסְדְּךָ בָטַחְתִּי (13, 6) יֵבֹשׁוּ וְיִכָּלְמוּ (35, 4) אָהַבְתָּ צֶּדֶק (45, 8 [1]).

d) *Mehupach* aber wird gesetzt, wenn auf das Wort *Pasek* folgt, z. B. דּוֹם ׀ לַיְיָ (Ps. 37, 7) הָאֵל ׀ לָנוּ (68, 21) [2] אֵל ׀ יְיָ (118, 27).

2. Gehen dem *Zinnor* zwei Diener voran, so ist der erste immer *Mehupach* und der zweite *Mercha*, wenn er — wie oben angeführt — bei der ersten Sylbe oder einem *Dagesch* zu stehen kommt, oder *Munach*, wenn dies nicht der Fall ist.[3] Z. B. אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ (Ps. 1, 1) כַּצֹּאן לִשְׁאוֹל שַׁתּוּ (49, 15) וּדְרוֹר קֵן ׀ לָהּ (85, 4) מָה אֶפְעַל ׀ לָךְ (Iob 7, 20 [4]). Mehr als zwei Diener hat das *Zinnor* nicht.

EILFTES CAPITEL.

Das Gross-Rebia und sein Diener.

1. Jedes in der ersten Vershälfte vor dem Athnach stehende *Rebia*, dem kein Olevejored nachfolgt, ist ein Gross-*Rebia* [5]) und wird ihm, wenn es einen Diener erhält, entweder *Mehupach* oder *Mercha* oder *Illui* oder *Mehupach Zinnorith* vorgesetzt, nach folgenden Bestimmungen:

a) Geht dem dienenden Worte kein anderes *Rebia* oder *Paser* oder *Legarmeh* vorher und der Ton fällt auf die erste Sylbe, so steht das *Mehupach*, z. B. שְׁאַל מִמֶּנִּי (Ps. 2, 8) עוּרָה כְבוֹדִי (57, 9).

b) Auch wenn der Ton auf die zweite Sylbe fällt, diese aber nicht mit *Schebâ* anfängt, wird *Mehupach* gesetzt, z. B. קוּמָה יְיָ

---

[1]) Eine Ausnahme machen die 2 Stellen חֶלְקָם בחיים (Ps. 17, 14) אַשְׁרֵי אדם (Spr. 8, 34), welche *Mercha* haben, obgleich der Buchstabe der dritte und ohne Dagesch ist.

[2]) So in einem Codex mit der masorethischen Randbemerkung ד׳ בטעם (nämlich Ps. 68, 21. 85, 9. Jer. 32, 18. Daniel 9, 4., wo הָאֵל gleichmässig mit Mehupach accentuirt ist). Dies auch ohne Zweifel das Richtige und ist darnach *Thorath Emeth* S. 26 zu berichtigen.

[3]) Die Verwandlung in *Mehupach* bei nachstehendem *Pasek* findet aber nicht statt und zwar aus dem Grunde weil sich dann gegen das Accentuationsgesetz zwei Mehupach folgen würden, s. Cap. 3 §. 3.

[4]) Einzige Ausnahme ist אֶת אֲרַם נהרים (Ps. 60, 2) mit *Mercha* statt Mehupach, wegen Ausfalls des *Makkef* von אֶת, vergl. Cap. 3 §. 3 Note.

[5]) In Ps. 2, 7 אֲסַפְּרָה אל חֹק יְיָ אמר אלי בני אתה אֲנִי היום ילדתיך finden sich die drei verschiedenen *Rebia* beisammen; das erste ist Klein-Rebia, das zweite Gross-Rebia, das dritte Rebia mugrasch.

אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר (52, 9) הִנֵּה הַגֶּבֶר (8, 2) יְיָ אֲדֹנֵינוּ (10, 12. 17, 13) (127, 6).

c) Fängt aber die zweite Sylbe mit *Schebâ* an, oder der Ton fällt auf die dritte Sylbe und weiter, oder es geht ein anderes *Rebia* vorher, so steht ein *Mercha*, z. B. אַשְׁרֵי הָאִישׁ (64, 7) יַחְפְּשׂוּ עוֹלֹת (40, 5[1]) וּלְצִיּוֹן יֵאָמַר (32, 2) אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר (Ps. 1, 1) אַשְׁרֵי אָדָם (17, 1) וַיֹּאמֶר לִי (Spr. 4, 4) וירוני (87, 5) צֶדֶק הַקְשִׁיבָה רִנָּתִי.

d) Steht vor dem Diener einer der Trenner *Legarmeh* oder *Paser*, so wird das *Illui* gesetzt, jedoch nur unter der Einschränkung, dass das Wort keine offene Sylbe vor dem Tone habe oder dass es kein mehrsylbiges Wort mit dem Tone auf dem ersten Buchstaben sei, z. B. הָרְשָׁעִים יִדְרְכוּן קֶשֶׁת (11, 2) פִּרְיוֹ ׀ יִתֵּן בְּעִתּוֹ (Ps. 1, 3) מְעוֹן לָבוֹא תָּמִיד (71, 3) יְיָ עֵת רָצוֹן (69, 14) אַיִן ׀ עֲרֹךְ אֵלֶיךָ (40, 6) בְּחַצְרוֹת ׀ בֵּית יְיָ (116, 19).

e) Ist das Wort ein mehrsylbiges, das den Ton auf dem ersten Buchstaben hat, so bekommt es das *Mehupach* als Diener, z. B. יָנוּחַ שֵׁבֶט הָרֶשַׁע (125, 3) מִקֹּלוֹת ׀ מַיִם רַבִּים (93, 4). Hatte aber dieser erste Buchstabe ursprünglich nicht den Ton, sondern er ist blos zu ihm zurückgewichen (נסוג אחור), so erhält er *Mercha* statt Mehupach, z. B. חֲלָלִים ׀ שֹׁכְבֵי קֶבֶר (88, 6) אַתָּה ׀ נוֹרָא אַתָּה (76, 8) חֹטֶה ׀ יֵצֵא הוֹחַ (Iob 31, 40).

f) Geht der Tonsylbe eine offene voran, so wird *Mehupach* mit *Zinnorith* gesetzt, z. B. עֲנֵנִי ׀ אֱלֹהֵי צִדְקִי (Ps. 4, 2) רוֹמְמוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ (99, 5. 9) וְעַתָּה ׀ לֹא רָאוּ אוֹר (Iob 37, 21[2]).

2. Das Gross-Rebia hat nie mehr als einen Diener, ausgenommen zwei Stellen, wo ihm zwei Diener vorhergehen, nämlich תּוֹרִדֵם לִבְאֵר שַׁחַת (Ps. 55, 24) זֵדִים קָמוּ עָלַי (86, 14).

---

[1]) In diesen 3 Stellen ist nämlich laut Masoreth das *Schebâ* des שְׁ *mobile* und deshalb auch in einigen Codd. mit doppeltem Metheg — eines zur Rechten und eines zur Linken des *Schebâ* — bezeichnet (אַשְׁרֵי).

[2]) In zwei Stellen haften *Mehupach Zinnorith* am eigenen Worte des *Rebia:* בִּישׁוּעָתֶךָ ׀ נְרַנְּנָה (Ps. 20, 6) עוֹד ׀ נֶחָמָתִי (Iob 6, 10). Und in den zwei Stellen כִּי הוּא אֱלֹהֵינוּ (Ps. 95, 7) כִּי אֵין מַעֲנֶה (Iob 32, 5) steht das *Zinnorith* vor Mehupach (statt כִּי־אֵין, כִּי־הוּא), obwohl das Rebia kein Paser oder Legarmeh vor sich hat. (Hiernach ist *Thor. Emeth* S. 44 zu berichtigen.)



ZWÖLFTES CAPITEL.

Das Paser und seine Diener.

1. Das *Paser* hat immer das *Galgal* znm Diener, ansser wenn das *Pasek* bei ihm steht, wo dann das *Mehupach* gesetzt wird, z. B. מָצְאָה בַּיִת (Ps. 84, 4) אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (106, 48) אֵל ׀ אֱלֹהִים (50, 1) אֱלֹהִים ׀ צְבָאוֹת (59, 6) לְדָבָר ׀ רָע (141, 4).

2. Dieser Diener kann anch dem *Paser* nnter dem eigenen Worte vorangehn. Geht nämlich dem Tone eine Sylbe vorher, die *Metheg* erhalten würde, so tritt das *Galgal* an die Stelle des Metheg, sofern der Buchstabe dieses Methegs nicht der erste des Wortes ist, z. B. אוֹדִיעֲךָ (32, 5) וַתְּשֹׁקְקֶהָ (65, 10); hingegen נָתְנוּ (79, 2) רוֹמְמוּ (99, 5. 9) mit Metheg, weil beim ersten Bnchstaben.

3. Hat das *Paser* zwei Diener, so bleibt der ihm nächste *Galgal* und der erste ist *Mehupach*, wenn er zum ersten Bnchstaben, und *Asla*, wenn er znm zweiten Buchstaben nnd weiter kommt, z. B. כִּי אֵין בְּפִיהוּ (5, 10) גְּעַר חַיַּת קָנֶה (68, 31) בָּהֶם שִׁבְעִים שָׁנָה (90, 10) וְיִשְׂמְחוּ כָל־חוֹסֵי בָךְ (5, 12).

4. Gehen drei Diener vor *Paser* voraus, so folgen *Mehupach*, *Asla* und *Galgal*, z. B. כִּי לֹא־בָזָה וְלֹא שִׁקַּץ (22, 25) כִּי אָפְפוּ עָלַי רָעוֹת (40, 13) עֲשֵׂה זֹאת אֵפוֹא ׀ בְּנִי (Spr. 6, 3., hier mit Mehnpach für Galgal wegen des *Pasek*). Mehr als drei Diener hat das *Paser* nicht.

DREIZEHNTES CAPITEL.

Das Legarmeh und seine Bedienung.

Wie schon im ersten Capitel erwähnt, nimmt der Trenner *Legarmeh* zweierlei Gestalt an und heisst darnach entweder *Mehupach legarmeh* (א֤ ׀) oder *Asla legarmeh* (אְ֨ ׀).[1] Diese zweifache Gestalt bestimmt sich nach Bau und Verhältniss des Wortes, mit dem das Legarmeh sich verbindet.

1. Steht nämlich das *Legarmeh* ohne Diener und tritt es zur ersten Sylbe des Wortes, so ist es *Mehupach legarmeh*, z. B. כִּי ׀ (Ps. 5, 5) שָׁוְא ׀ (12, 3) לָמָּה ׀ (68, 17) עֲנֵנִי ׀ (4, 2) לְמַעַן ׀ (68, 24).

[1]) Aehnlich dem Jethib und Paschta in den prosaischen Büchern, die auch blos einen Accent ausmachen.

2. Anch wenn der Ton anf der zweiten Sylbe liegt und die erste mit *Schebâ* oder *Dagesch* schliesst, wird *Mehupach legarmeh* gesetzt, z. B. ׀ הִנֵּה (59, 8) ׀ אַשְׁרֵי (65, 4) ׀ חָלְקוּ (55, 22) ׀ עֹבְרֵי (84, 7) ׀ אוֹדְךָ (86, 12) ׀ בְּחַצְרוֹת (116, 19) ׀ אַךְ־בְּצֶלֶם (39, 7) ׀ גַּם־אֲנִי (71, 22).

3. Geht dieser zweiten Sylbe eine offene voran, die aber nicht mit *Schebâ* anfängt, so steht ebenfalls *Mehupach legarmeh*, z. B. ׀ אֵלֶּה (10, 7) ׀ יֵשֵׁב (10, 8) ׀ וַאֲנִי (13, 6) ׀ מוֹאָב (60, 10).

4. Fängt hingegen diese offene Sylbe mit *Schebâ* an, so wird das *Asla legarmeh* gesetzt, wenn auch der Ton auf der zweiten Sylbe liegt, z. B. ׀ לְדָוִד (26, 1) ׀ תְּשִׁיתֵמוֹ (21, 10) ׀ וְאָבוֹאָה (43, 4) ׀ יְיָ (28, 7).

5. Und fällt der Ton auf die dritte Sylbe und weiter, so kommt desgleichen das *Asla legarmeh* in Anwendnng, z. B. ׀ הַאֲשִׁימֵם (5, 11) ׀ הָאוֹיֵב (9, 7) ׀ לִשְׁלֹמֹה (72, 1) ׀ וּבַת־צֹר (45, 13).

6. Das *Legarmeh* jedoch, welches vor dem *Illui*, dem Diener des *Silluk*, steht (Cap. 4 §. 3), ist allezeit *Mehupach legarmeh*[1], z. B. אַתָּה עֹשִׂית ׀ בְּיַעֲקֹב (93, 4) ׀ מִשָּׁמַיִם אֶל־אֶרֶץ הִבִּיט (102, 20).

7. Alle diese aufgeführten Regeln gelten für das Legarmeh nur, wenn es ohne Diener steht. Geht ihm aber ein Diener voran, so wird ohne Ausnahme immer das *Asla legarmeh* gesetzt.

8. Hat *Legarmeh* einen Diener, so finden bei diesem dieselben Regeln, wie beim ersten der drei Diener des *Athnach* statt (Cap. 6 §. 5). Liegt nämlich der Wortton

a) auf der ersten Sylbe, so wird das *Mehupach* gesetzt, z. B. ׀ אֲשֶׁר פִּרְיוֹ (Ps. 1, 3) ׀ וְעֹשֶׂה חֶסֶד (18, 51) ׀ זֶבַח וּמִנְחָה (40, 7.)

b) Anch wenn der Ton auf der zweiten Sylbe liegt und die erste ohne *Schebâ* anfängt und mit *Schebâ* oder *Dagesch* schliesst, hat *Mehupach* als Diener zu stehen, z. B. ׀ מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם (19, 7) ׀ בִּשַּׂרְתִּי צֶדֶק (40, 10).

c) Liegt der Ton auf der dritten Sylbe und weiter, oder auch auf der zweiten, wenn diese oder die vorige mit *Schebâ* anfängt oder ein *Metheg* hat, so wird das *Illui* gesetzt[2], z. B. ׀ וַתִּגְעַשׁ וַתִּרְעַשׁ (18, 8)

[1]) Eine doppelte Ausnahme macht Ps. 125, 3: לֹא־יִשְׁלְחוּ הַצַּדִּיקִים ׀ בְּעַוְלָתָה יְדֵיהֶם, wo das *Asla legarmeh* steht und *Tarcha* zum Diener hat, während sonst das vor *Silluk* stehende Legarmeh immer dienerlos ist.

[2]) Nnr wenige Wörter haben ausnahmsweise ein *Mercha*: יִרַדֹּף (Ps. 7, 6)

׀ יְצַוֶּה יְיָ (42,9) ׀ נִכְסְפָה וְגַם־כָּלְתָה (84,3) ׀ מְלָשְׁנִי בַסֵּתֶר (101,5)
׀ חָנְנֵנִי יְיָ (9, 14) ׀ שָׁפְכוּ דָמָם (79, 3) ׀ לַעֲשׂוֹת בָּהֶם (149, 9).

d) Das *Mehupach* nebst *Zinnorith* aber wird gesetzt, wenn die Tonsylbe vor sich eine offene Sylbe hat, z. B. ׀ קוּמָה יְיָ (3,8. 7,7) ׀ שִׁיתָה יְיָ (9, 21) ׀ לֹא עָשָׂה כֵן (147, 20).

9. Geht dem *Legarmeh* kein dienendes Wort voran, so kann auch unter seinem eigenen Worte der Diener es begleiten. Würde nämlich die zweite Sylbe vor dem Tone ein *Metheg* erhalten, so wird statt dessen das *Mehupach* gesetzt, jedoch nur in Fällen, wo das Metheg nicht beim ersten Buchstaben des Wortes zu stehen hat. Z. B. ׀ וַיֵּרָאוּ (Ps. 18,16) ׀ וְלָרָשָׁע (50,16) ׀ וַיִּירְאוּ (65,9) ׀ אֶשְׁתּוֹלְלוּ (76, 6) und mit *Illui* statt *Mehupach* nach der Regel in §. 8 e: ׀ מַה־תִּשְׁתּוֹחֲחִי (42, 6. 12) ׀ וַהֲדָרְךָ (45, 5). Hingegen ׀ הָאוֹיֵב (9, 7) ׀ נוֹרָאוֹת (65, 1) ׀ הַלְלוּיָהּ (106, 1).

10. Mehr als einen Diener hat das *Legarmeh* nicht, ausgenommen zwei Stellen, wo vor *Mehupach* noch ein *Mercha* vorkommt: כִּי ׀ גָבַר עָלֵינוּ (Ps. 117, 2) ׀ כִּי רָדַף אוֹיֵב (143, 3).

VIERZEHNTES CAPITEL.

Vom Schalscheleth.

1. Der Trenner Gross-*Schalscheleth*, als solcher erkennbar durch sein nachfolgendes Pasek-Zeichen, kommt — ausser einer einzigen Stelle (Iob 11, 6) — immer bei dem viertletzten Worte des Verses zu stehen und wird blos in drei Stellen von Dienern begleitet. In einer Stelle geht ihm ein Diener, das *Mercha*, voran: ׀ לְדֹר וָדֹר (Ps. 89, 2) und in zwei Stellen zwei Diener, *Tarcha* und *Mercha:* עַל־כֵּן זָחַלְתִּי ׀ וָאִירָא (Iob 32,6) ׀ כֹּל אֲשֶׁר יְצַוֵּם (das. 37,12). In allen sonstigen Versen steht es unbedient für sich allein, z. B. ׀ וּכְבוֹדִי (Ps. 7, 6) ׀ מְעַט (Spr. 6, 10) ׀ וּבְשֶׁבַע (Iob 5, 19).

2. Das Klein-*Schalscheleth* hingegen wird daran als Diener erkannt, dass es ohne *Pasek*-Zeichen steht und dann auch immer noch andere Diener vor sich hat, die aber weder *Tarcha* noch *Mercha*, sondern *Mehupach* und *Illui* sind. Es kommt im Ganzen

---

מִמְתִים (17, 14) בְּקָרֹב (27, 2) כָּל (35, 10) שִׁמְעָה (39, 13); ein einziges hat *Tarcha* לֹא־יִשְׁלָחוּ (125, 3).

nur in 8 Stellen vor, nämlich einmal als Diener des *Silluk* (Cap. 4 §. 6), dreimal als Diener des *Rebia mugrasch* (Cap. 5 §. 4) und viermal als Diener des *Athnach* (Cap. 6 §. 6).

FUNFZEHNTES CAPITEL.

Abtheilungswerth der einzelnen Accente.

1. Es versteht sich von selbst, dass die in den vorhergehenden Capp. besprochenen trennenden Accente, obwohl allesammt darin gleich, dass sie ihr Wort vom andern trennen, doch in ihrem gegenseitigen Abtheilungswerthe verschieden sind, so dass ein Trenner eine grössere, ein anderer hingegen eine geringere Wortabsonderung anzeigt. In dieser Hinsicht betrachtet theilen sie sich: a) in grösste, b) in grosse, c) in kleine, und d) in kleinste Trenner.

2. Die grössten Trenner sind: 1) *Silluk*, 2) *Olevejored* und 3) *Athnach*. Ein grosser Trenner ist das Gross-*Rebia*. Zu den kleinen Trennern gehören: 1) *Zinnor*, 2) Klein-*Rebia*, 3) *Rebia mugrasch*, 4) *Schalscheleth*. Die kleinsten Trenner sind: 1) *Dechî*, 2) *Paser*, 3) *Legarmeh*.

3. Vergleicht man diese Trenner mit jenen der prosaischen Bb., so correspondiren sie in ihrem Werthe wie folgt:

a) *Silluk* gleicht Silluk.

b) *Olevejored* hat den Werth des *Athnach* der prosaischen Bb. (Ps. 18, 16. 31 = 2 Sam. 22, 16. 31).

c) *Athnach* hat den Werth des prosaischen Sakef (Ps. 105, 1—15 = 1 Chr. 16, 8—22).

d) Gross-*Rebia* gleicht im Werthe dem prosaischen *Rebia* (Ps. 105, 5. 11 = 1 Chr. 16, 12. 18), auch oft dem Sakef (Ps. 18, 8. 9. 48 = 2 Sam. 22, 8. 9. 48; Ps. 106, 47. 48 = 1 Chr. 16, 35. 36).

e) *Paser* gleicht im Werthe dem prosaischen Paser oder Paschta oder Geresch.

f) *Legarmeh* ist gleich dem prosaischen Tebîr (Ps. 18, 50 = 2 Sam. 22, 50), auch dem Paschta (Ps. 18, 7. 8. 9 = 2 Sam. 22, 7. 8. 9), oder dem Telischa (Ps. 96, 5 = 1 Chr. 16, 26), oder dem Tifcha vor Silluk (Ps. 18, 31. 51 = 2 Sam. 22, 31. 51).

g) *Dechî* hat den Werth des prosaischen Paschta (Ps. 105, 1. 2. 3 = 1 Chr. 16, 8. 9. 10).

h) *Rebia mugrasch* gleicht im Werthe dem prosaischen Tifcha (Ps. 18, 4 = 2 Sam. 22, 4). Folgt aber noch *Legarmeh* nach *Rebia mugrasch*, so hat es den Werth von Sakef (Ps. 18, 31 = 2 Sam. 22, 31).

i) Das Gross-*Schalscheleth* gleicht im Werthe dem Sakef.

k) *Zinnor* und Klein-*Rebia* haben beide den Werth des in Prosa dem Athnach vorstehenden Tifcha (Ps. 18, 16. 49 = 2 Sam. 22, 16. 49). Folgen aber Zinnor und Klein-Rebia beide aufeinander, so hat das erste einen grösseren Trennungswerth als das zweite; das *Zinnor* gleicht dann dem Sakef.

4. *Dechî* und *Paser* trennen mehr als das *Legarmeh*; das *Paser* trennt mehr als *Legarmeh* und weniger als *Dechî*. Stehen *Paser* oder *Legarmeh* aber am Versanfange, so haben sie manchmal den Werth des prosaischen Athnach oder Sakef. (Siehe Cap. 19 §. 1. 7).

5. Folgen zwei gleiche Trenner nach einander, so hat immer der nachstehende einen etwas grössern Trennungswerth, z. B. בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ (Ps. 17, 14) לְדָוִד׀ יְיָ׀ (27, 1) הָרִים כַּדּוֹנַג (97, 5). Ebenso ist bei gleichen verbindenden Accenten der erste etwas mehr verbindend als der zweite, z. B. יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק (2, 4) לַמְנַצֵּחַ לִבְנֵי־קֹרַח מַשְׂכִּיל (44, 1).

SECHZEHNTES CAPITEL.

Zusammenstellung der Accente.

1. Alle Accente richten sich in ihrer Zusammenstellung nach den drei Haupttrennern *Silluk*, *Olevejored* und *Athnach*. Der grösste Trenner ist das *Silluk*, immer den Schluss des Verses bezeichnend. Da, wo die erste Hälfte des Verses endet, steht das *Olevejored*, und da wo die grösste Abtheilung zwischen Olevejored und Silluk endet, steht das *Athnach*, z. B. תְּפַלְּטֵנִי מֵרִיבֵי עָם || תְּשִׂימֵנִי לְרֹאשׁ גּוֹיִם | עַם לֹא יָדַעְתִּי יַעַבְדוּנִי (Ps. 18, 44). Diesen drei Haupttrennern sind dann die übrigen acht als Untertrenner zugesellt, dergestalt, dass 2 vor *Olevejored*, 2 vor *Athnach* und 4 vor *Silluk* ihren Platz haben.

2. Vor dem Olevejored sind als Untertrenner blos das *Zinnor* oder das Klein-*Rebia* zulässig, z. B. רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי (Ps. 3, 3) מִזְמוֹר לְדָוִד (15, 1).

3. Untertrenner vor *Athnach* sind das *Dechî* und Gross-*Rebia*, z. B. לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם (2, 1) מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת כָּל־עֹלָמִים (145, 13); manchmal auch das *Legarmeh*, wie שָׁם׀ פָּחֲדוּ פָחַד (14, 5).

4. Untertrenner vor dem Silluk sind das *Rebia mugrasch*, *Schalscheleth*, *Legarmeh* und *Paser*, z. B. הִוָּסְרוּ שֹׁפְטֵי אָרֶץ (2, 10)

(10, 14) אַתָּה ׀ היית עוֹזֵר (13, 2) עַד־אָנָה ׀ תסתיר את־פניך מִמֶּנִּי
(18, 2 [1]) וַיֹּאמַר ארחמך יי חִזְקִי.

5. Was aber die Aufeinanderfolge dieser Untertrenner unter sich selbst betrifft, so kann

a) vor dem Gross-*Schalscheleth* kein anderer der 8 Trenner mehr vorkommen, da es immer unmittelbar nach dem *Athnach* oder *Olevejored* steht.

b) Dem *Paser* kann blos das *Legarmeh* vorhergehen, z. B. תְּפִלָּתִי ׀ יְיָ (39, 13).

c) Vor *Legarmeh* kann *Paser* und *Rebia mugrasch* stehen, z. B. (3, 1) בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי ׀ (39, 13) יְיָ וְשַׁוְעָתִי ׀. Nach jedem *Legarmeh*, dem Rebia mugrasch voraufgeht, muss aber immer das *Silluk* folgen.

d) Vor dem Gross-*Rebia* kann *Paser* und *Legarmeh* stehen, z. B. (57, 2) אֱלֹהִים ׀ חָנֵּנִי (89, 20) בְחָזוֹן לַחֲסִידֶיךָ.

e) Vor *Dechî* können Gross-*Rebia*, *Legarmeh* und *Paser* hergehen, z. B. (1, 5) עַל־כֵּן ׀ לא־יקמו רְשָׁעִים (41, 12) וַאֲנִי בְּתֻמִּי
(109, 16) וַיִּרְדֹּף איש־עני וְאֶבְיוֹן.

f) Vor dem *Rebia mugrasch* können *Dechî*, Gross-*Rebia*, *Paser* und *Legarmeh* stehen, z. B. (7, 10) כַּמַּיִם סביבות לִבּוֹת וּכְלָיוֹת
(109, 28) קָמוּ ׀ וַיֵּבֹשׁוּ (146, 1) הַלְלוּיָהּ הללי נַפְשִׁי (79, 3) יְרוּשָׁלָםִ.
Auch geht ihm in einer Stelle das *Schalscheleth* vorher: וְדַע ׀ כי־ישה לך אֱלוֹהַּ (Iob 11, 6).

g) Vor dem Klein-*Rebia* sind *Zinnor*, *Legarmeh* und Gross-*Rebia* statthaft, z. B. (Ps. 39, 13) הַאֲזִינָה אֶל־דִּמְעָתִי נְעוּרַי ׀ וּפְשָׁעַי
(25, 7) (133, 2) עַל־הָרֹאשׁ יוֹרֵד.

h) Vor dem *Zinnor* sind *Paser*, *Legarmeh* und Gross-*Rebia* möglich, z. B. (31, 11) וְהָיָה (39, 13) וְשַׁוְעָתִי ׀ הַאֲזִינָה בְיָגוֹן חַיַּי
(1, 3) כְּעֵץ.

6. Sich selbst nach einander folgen können von allen Trennern blos das Gross-*Rebia*, das *Legarmeh* und das *Zinnor*, z. B. לַחֲסִידֶיךָ
(89, 20) וַתֹּאמֶר (32, 4) כִּי ׀ יומם וָלַיְלָה ׀ (17, 14) בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ.

7. Instructive Beispiele der Aufeinanderfolge der Accente sind Ps. 56, 14. 32, 6. 1, 1. 10, 14. 28, 1. 7, 6. 3, 3. 34, 6. 29, 11.

---

[1]) In zwei Stellen steht ausnahmsweise auch das *Dechî* vor Silluk: וְאֶבְיוֹן
(Ps. 109, 16) ונכאה לבב לְמוֹתֵת (Spr. 8, 13) רָע ופי תהפכות שָׂנֵאתִי.

SIEBENZEHNTES CAPITEL.

Besondere Eigenthümlichkeiten einzelner Accente.

1. Das *Olevejored* ohne vorhergehenden Diener kommt niemals am Anfange des Verses vor. Auch wird es dem ersten, zweiten oder drittletzten Wort vor Silluk nicht mehr beigesetzt.[1] Noch weniger können zwei Olevejored im Verse vorkommen.

2. Das *Athnach* kann ebenfalls weder am Versanfange stehen, noch sich im Verse wiederholen. Auch kann es nicht unmittelbar vor dem Silluk vorkommen.[2]

3. Auch das *Dechî* findet sich nur einmal im Verse und zwar immer vor *Athnach* oder *Rebia mugrasch*, mit Ausnahme zweier Stellen (Cap. 16 §. 4 Note).

4. Ein dem *Dechî* nachfolgendes *Rebia mugrasch* kann nicht mehr als einen Diener haben, z. B. Ps. 7, 10. 30, 6. 45, 8. 49, 9. 91, 3.

5. Ebenso kann nach dem *Rebia mugrasch* auch das *Silluk* nur einen Diener haben, ausgenommen die zwei Stellen: Ps. 46, 8 u. 12 (s. Cap. 18 §. 1).

6. Das dem *Rebia mugrasch* folgende *Legarmeh* steht immer dienerlos.

7. Dem Gross-*Schalscheleth* geht immer *Athnach* vorher und *Silluk* folgt ihm nach, ausgenommen Iob 11, 6., wo ihm *Olevejored* vor- und *Rebia mugrasch* nachgeht.

8. Nach dem Klein-*Rebia* steht das *Olevejored* immer ohne Diener. Geht dem Klein-*Rebia* aber erst noch ein *Zinnor* vorher, so kann dem *Olevejored* ein Diener zukommen, z. B. Ps. 35, 10. 42, 5. Spr. 30, 9.

9. Ein Wort, das zwischen dem Olevejored und Athnach steht, muss immer einen verbindenden Accent erhalten, z. B. Ps. 7, 1. 14, 3. 18, 13. 36. 25, 7. 32, 10. 35, 26.

---

[1]) Ausnahme ist die eine Stelle Ps. 68, 20., wo *Olevejored* beim drittletzten Worte vor Silluk. Doch variiren hier die Codd.

[2]) Also ganz verschieden von dem prosaischen Athnach, welches sowohl am Versanfange als auch vor dem Versschlusse stehen kann, s. z. B. Gen. 5, 5. 15, 8. 27, 23. 33, 4. 34, 31. 35, 5. 41, 21. 47. 42, 20. 44, 6.

ACHTZEHNTES CAPITEL.

Transformation der Accente.

Die drei Trenner *Rebia mugrasch*, *Athnach* und *Dechî* erleiden nach Umständen eine Umbildung in andere Accente.

1. Nach dem *Rebia mugrasch* kann vor Silluk nur ein Diener stehen (Cap. 17 §. 5). Erfordert darum das *Silluk* zwei Diener, so verwandelt sich das ihm vorhergehende *Rebia mugrasch* in Gross-*Schalscheleth*, z. B. יְיָ ׀ יְבָרֵךְ אֶת־עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם (Ps. 29, 11 für יְיָ wegen der zwei folgenden Diener[1]). Blos in der doppelt vorkommenden Stelle מִשְׂגָּב־לָנוּ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֶלָה (Ps. 46, 8. 12) bleibt das Rebia mugrasch unverwandelt, obgleich zwei Diener nachfolgen.

2. Unmittelbar vor Silluk kann das *Rebia mugrasch* nur dann vorkommen, wenn der *Silluk*-Accent bei dem dritten Vocal des Wortes und weiter steht, so dass die Tonsylbe wenigstens zwei Sylben vor sich hat, z. B. וְגִילוּ בִּרְעָדָה (Ps. 2, 11) לָבֶטַח תּוֹשִׁיבֵנִי (4, 9) שָׁם וִירֵשׁוּהָ (70, 36) הַיָּם וּמְלֹאוֹ (96, 11). Auch wenn dem *Silluk* nur eine Sylbe vorangeht, die aber dann aus *Kamez*, *Cholem* oder *Zere* mit nachfolgendem *Schebâ* nebst *Metheg* bestehen muss, so ist der Vortritt des Rebia mugrasch gestattet, z. B. יְיָ רֹדְפָם (35, 6) הוּא יְשָׁרְתֵנִי (101, 6) אַל־יָנוּם שֹׁמְרֶךָ (121, 3). Hat hingegen das Silluk blos eine Sylbe vor sich, und diese besteht aus keinem der drei benannten Vocale, oder hat nicht die besprochene Bildung, oder es geht ihr gar keine Sylbe voran, so wird das ihm vorhergehende Wort statt mit *Rebia mugrasch* mit einem Diener accentuirt[2], z. B. וְנַחֲלֵי בְלִיַּעַל יְבַעֲתוּנִי (18, 5) וְעַנְוָתְךָ תַרְבֵּנִי (18, 36) תַּכְרִיעַ קָמַי תַּחְתָּי (18, 40) יִגַּע בֶּהָרִים וְיֶעֱשָׁנוּ (104, 32) וּשְׁבוּעָתוֹ לְיִשְׂחָק (105, 9) וַיּוֹכַח עֲלֵיהֶם מְלָכִים (105, 14) u. dgl., in denen allen der Diener vor Silluk eine Mutation des *Rebia mugrasch* ist (statt וְנַחֲלֵי בְלִיַּעַל, וְעַנְוָתְךָ, וּשְׁבוּעָתוֹ), weil das Silluk nur eine Sylbe vor dem Tone hat. Eine Ausnahme von dieser Regel sind jene kleinen Verse im B. Iob, die mit וַיַּעַן oder וַיֹּסֶף anfangen und mit וַיֹּאמַר endigen, in denen das Rebia mugrasch bleibt, ob-

[1]) Vergleiche dagegen וְהִתְעַנְּגוּ עַל־רֹב שָׁלוֹם (Ps. 37, 11).

[2]) Hat ein solches Rebia mugrasch einen Diener vor sich, so muss — wie sich von selbst versteht — auch dieser mit einem andern zu *Silluk* passenden Diener wechseln.



wohl das Silluk von וַיֹּאמַר bei *penultima* steht und also nur eine Sylbe vor sich hat, z. B. וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר (3, 2) וַיֹּסֶף אִיּוֹב שְׂאֵת מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר (27, 1).

3. Erfordert die Versabtheilung für das zweite Wort vor dem Silluk ein *Athnach*, so hängt die Setzung desselben von der Beschaffenheit des folgenden Wortes ab. Steht beim andern Worte *Rebia mugrasch*, so kann ihm ein *Athnach* vorangehen, z. B. לְבָדָד לָבֶטַח תּוֹשִׁיבֵנִי (Ps. 4, 9) גְּרֹנָם לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן (5, 10). Hat das folgende Wort einen Diener und es gehen ihm zwei Sylben voran, oder auch nur eine Sylbe, die aber dann aus *Kamez*, *Cholem* oder *Zere* mit nachfolgendem *Schebâ* bestehen muss, so ist der Vortritt des *Athnach* gleichfalls gestattet, z. B. רָשָׁע הִגָּיוֹן סֶלָה (9, 17) חָמָס יְבַלְּעֵם וְתֹאכְלֵם אֵשׁ (19, 10) אֱמֶת צָדְקוּ יַחְדָּו (11, 5) שָׂנְאָה נַפְשׁוֹ (21, 10). Steht aber der Diener am Anfange des Wortes oder er hat nur eine Sylbe vor sich, die anders als eben angeführt gebildet ist, so erhält das vorige Wort statt *Athnach* ein *Rebia mugrasch*, z. B. תְּחַנּוּנַי בְּשַׁוְּעִי (31, 19) עָתָק בְּגַאֲוָה וָבוּז (31, 6 für יְיָ) יְיָ אֵל אֱמֶת אֵלֶיךָ (31, 23) מִשֶּׁמֶן וְהֵמָּה פְתִחוֹת (55, 22).

4. Hinsichtlich der Setzung des *Dechî* unmittelbar vor Athnach gelten dieselben Regeln wie bei dem Rebia mugrasch vor Silluk (§. 2). Darum חַסְדְּךָ לְיֹדְעֶיךָ (8, 2) שִׁמְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ (2, 7) גּוֹיִם נַחֲלָתֶךָ (36, 11) עֵינֵיהֶם מֵרְאוֹת (69, 24). Hingegen אֵלֵימוֹ בְאַפּוֹ (2, 5) עַבְדְּךָ־אָנִי הֲבִינֵנִי (119, 125) כִּי עָרֶךְ (18, 41) יְיָ צְרוּפָה (18, 31) כְּגֶבֶר חֲלָצֶיךָ (Iob 38, 3) u. dergl. mit Verwandlung des *Dechî* in einen Diener.

NEUNZEHNTES CAPITEL.

Alternirende Trenner.

1. Das *Olevejored* kann bei dem ersten Worte des Verses nicht vorkommen. Ist darum hier ein Olevejored erforderlich, so vertritt das *Legarmeh* dessen Stelle, z. B. לְדָוִד ׀ (Ps. 26, 1) לִשְׁלֹמֹה ׀ (72, 1) הַלְלוּיָהּ ׀ (106, 1).

2. Das *Olevejored* kann ferner nicht mehr vorkommen beim ersten, zweiten oder drittletzten Worte vor Sillnk — es tritt, wenn nach der Versabtheilung zum zweiten oder drittletzten Worte das Olevejored kommen sollte, das *Athnach* an dessen Stelle, z. B.

זבחי־צדק ובטחו אל־יי (Ps. 4, 6) תאכל גחלים בערו ממנו (18, 9) ממנו ובשועו אליו שמע (22, 25[1]). Bei dem ersten Worte vor Silluk aber muss Olevejored mit *Rebia mugrasch* abwechseln. Beispiele: Ps. 35, 24. 104, 35. 105, 45. 106, 48. 113, 9. 115, 18. 116, 9. 150, 6.

3. Ist die erste Vershälfte bei dem vierten Worte vor Silluk zu Ende, so steht manchmal das *Olevejored*, manchmal alternirt es mit *Athnach*.

a) *Olevejored* steht, wenn in der zweiten Vershälfte das Athnach nachfolgt, z. B. ואישנה הקיצותי (Ps. 3, 6) ישעך וימינך תסעדני (18, 36) תפלסון בארץ (58, 3).

b) Ist in der zweiten Vershälfte kein Athnach, aber das dritte Wort hat den Trenner *Legarmeh*, so bleibt ebenfalls vor diesem das *Olevejored* stehen, z. B. תברך קמו ׀ ויבשו ועבדך ישמח (105, 28[2]).

c) Hat hingegen das dritte Wort *Rebia mugrasch* oder *Schalscheleth*, so wechselt vor ihm das Olevejored mit *Athnach*, z. B. יהלכון לויתן זה ׀ יצרת לשחק־בו (104, 26) תחיני בצדקתך ׀ תוציא מצרה נפשי (143, 11).

d) Hat das zweite Wort vor Silluk *Rebia mugrasch* und das dritte einen Diener, so wird ebenfalls zum vierten Worte das *Athnach* statt Olevejored gesetzt, z. B. נרי יי אלהי יגיה חשכי (18, 29) צבאות עד־מתי עשנת בתפלת עמך (80, 5) לאדני משמרים לבקר שמרים לבקר (130, 5). — Ist aber dies Rebia mugrasch beim zweiten Worte selbst eine Transformation aus Athnach (s. Cap. 18 §. 3), so bleibt das *Olevejored* in seinem Rechte, z. B. חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה (Ps. 1, 2., weil statt יהגה) כזב איש־דמים ומרמה יתעב ׀ אדני (5, 7) ולבבי צור־לבבי וחלקי אלהים־לעולם (73, 26).

e) Steht das *Rebia mugrasch* unmittelbar vor Silluk und ist von 2 Dienern begleitet, oder Sillnk hat 3 Diener, so bekommt das vierte Wort *Athnach* statt Olevejored, z. B. אמת להשיב אמרים אמת לשלחיך (Spr. 22, 21) ישברו ואתה נותן־להם את־אכלם בעתו (Ps. 145, 15[3]).

4. Bei dem fünften Worte vor Silluk bleibt das *Olevejored*

---

[1]) Ueber die einzige Ausnahme s. Cap. 17 §. 1 Note.

[2]) Die eigentliche Ursache hiervon ergibt sich aus dem folgenden §. 8.

[3]) Ausnahme: יכלכלך לא־יתן לעולם מוט לצדיק (Ps. 55, 23).

meistens unverändert. Nur in einigen Fällen wechselt es mit *Athnach* ab, nämlich:

a) Wenn die Accente der andern Vershälfte alle Diener sind, z. B. לַיְיָ ואתה נָשָׂאתָ עֲוֹן חַטָּאתִי סֶלָה (Ps. 32, 5) מַיִם כֵּן נפשי תַעֲרֹג אֵלֶיךָ אלהים (42, 2[1]).

b) Wenn vor Silluk kein sonstiger Trenner als blos das *Rebia mugrasch* oder das *Schalscheleth* steht, z. B. אָשִׁירָה לְדֹר וָדֹר ׀ אוֹדִיעַ אמונתך בְּפִי (Ps. 89, 2) יְיָ כי־הִפְלִיא חסדו לִי בעיר מָצוֹר (31, 22) יְיָ אשר לא־הֵסִיר תפלתי וְחַסְדּוֹ מֵאִתִּי (66, 20). Ist aber dies *Rebia mugrasch* beim zweiten Worte vor Silluk für *Athnach* und sein vorstehender Diener für *Dechî* gesetzt, so bleibt das *Olevejored* unverwechselt, z. B. לִבּוֹ רַכּוּ דבריו מִשֶּׁמֶן וְהֵמָּה פְתִחוֹת (55, 22[2]) לִי חָלִלָה לָאֵל מֵרֶשַׁע ושדי מֵעָוֶל (Iob 34, 10).

c) Ferner wechselt Olevejored mit *Athnach*, wenn vor Silluk das *Rebia mugrasch* mit folgendem *Legarmeh* steht, wie שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר הֶעְתִּיקוּ אַנְשֵׁי ׀ חזקיה מלך־יהודה (Spr. 25, 1).

5. Bei dem sechsten Worte und weiter hinauf alternirt das Olevejored nicht mehr, mit Ausnahme von 2 Stellen Iob 32, 6. 37, 12., welche wegen des folgenden Schalscheleth ein *Athnach* haben, s. Cap. 17 §. 7.

6. Ist ein *Athnach* unmittelbar vor Silluk nöthig, so tritt das *Rebia mugrasch* dafür ein, z. B. וּלְזַרְעוֹ עַד־עוֹלָם (Ps. 18, 51) מְצוּדוֹת לְהוֹשִׁיעֵנִי (31, 3) שָׂשׂוֹן מֵחֲבֵרֶיךָ (45, 8), s. auch oben §. 2.

7. Sollte Athnach zu dem ersten Worte des Verses treten, so vertritt das *Paser* seine Stelle, z. B. וַיֹּאמַר (Ps. 18, 2) לְדָוִד (25, 1) הַלְלוּיָהּ (146, 1) בְּנִי (Spr. 1, 10).

8. An die Stelle des *Dechî* tritt manchmal das *Legarmeh*. Wenn nämlich vor Silluk das Rebia mugrasch mit einem Diener abwechseln, und ferner vor diesem Diener das Athnach sich in Rebia verwandeln musste (Cap. 18 §. 2. 3), so wird ein vor solchem verwandelten Athnach stehendes *Dechî* in ein *Legarmeh* umgesetzt, z. B. תֶּרֶב ׀ גְּדֻלָּתִי וְתִסֹּב תְּנַחֲמֵנִי (Ps. 71, 21) für תֶּרֶב גדלתי ותסב קָמוּ ׀ וַיֵּבֹשׁוּ וְעַבְדְּךָ יִשְׂמָח (109, 28) für קמו ויבשו ; תנחמני ועבדך ישמח. Diese Regel kommt jedoch nur bei dem unbedien-

---

[1]) Ausnahme: לְנַפְשִׁי אֵין ישועתה לּוֹ באלהים סלה (Ps. 3, 3).

[2]) Die eigentliche Accentuirung wäre nämlich: רכו דבריו משמן והמה פתחות.

ten *Dechî* in Anwendung. Hat Dechî einen Diener vor sich, so verwandelt es sich nicht, z. B. לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית מִזְמוֹר לְדָוִד (6, 1) דְּרָכַי סִפַּרְתִּי וַתַּעֲנֵנִי לַמְּדֵנִי חֻקֶּיךָ (119, 26).

9. Das *Zinnor* kann vor dem Olevejored nur dann stehen, wenn dieses einen Diener vor sich hat, wie תְּתַעֵב ׀ דֹּבְרֵי כָזָב (Ps. 5, 7). Ist aber das Olevejored unbedient, so vertritt vor ihm das Klein-*Rebia* die Stelle des Zinnor, z. B. רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ (4, 5) מְנַגֵּנָה (18, 13) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (120, 1). Drei Stellen machen eine Ausnahme: חָלְקוּ ׀ מַחְמָאֹת פִּיו וּֽקֲרָב־לִבּוֹ (Ps. 55, 22) לָנוּד וְלַמְנַחֲמִים (69, 21) וְקַבְּצֵנוּ מִן־הַגּוֹיִם (106, 47); sie haben *Zinnor* vor unbedientem Olevejored.

ZWANZIGSTES CAPITEL.

Vom Makkef in den metrischen Büchern.

Die Setzung des *Makkef* (מַקָּף Wortverbinder) richtet sich in allen biblischen Büchern nach gleichen Regeln; indess bedingt die metrische Accentuation einige Besonderheiten.

1. Bei den prosaischen Accenten nämlich werden kleine mit unhörbaren Buchstaben auslautende Wörtchen, die dem folgenden Worte, das den Ton am Anfange hat, sich anschliessen, auch gewöhnlich mit diesem durch *Makkef* verbunden, z. B. יְהִי־אוֹר (Gen. 1, 3) כִּי־טוֹב (1, 4) לֹא־מוֹת (3, 4) בְּנֵי־נֹחַ (7, 13) מַה־זֶּה (27, 20) זֶה־לִּי (31, 41) אוֹ־אִישׁ (Lev. 22, 5) מִי־זֶה (Jerem. 46, 7). In der metrischen Accentuation hingegen werden in diesem Falle dergleichen Wörtchen nicht mit dem folgenden geeint, sondern mit einem dienenden Accente versehen, z. B. כִּי אֵין (Ps. 6, 6) מִי זֶה (28, 8) לֹא מַיִם (31, 20) אוֹ שִׂיחַ (Iob 12, 8) זֶה עֹשֶׁר (das. 19, 3) מַה רַב (22, 7) לְמִי אוֹי (Spr. 23, 29). Hat das zweite Wort den Ton aber nicht am Anfange, dann wird das vorstehende kleine Wörtchen ihm mit Makkef verbunden, z. B. כִּי־עָשִׂיתָ (Ps. 9, 5) לֹא־יָשַׁבְתִּי (26, 4) פִּי־צַדִּיק (37, 30) לְכוּ־חֲזוּ (46, 9) פֶּה־לָהֶם (116, 5. 135, 15) לְךָ־אָנִי (119, 94) מִי־יִתֵּן (Iob 19, 23) עֲנֵה־כְסִיל (Spr. 26, 5).

2. Steht das kleine Wörtchen vor einem mit *Rebia mugrasch* accentuirten Worte, so richtet sich die Setzung des *Makkef* je nach dem Standpunkte des Rebia mugrasch. Kommt nämlich dieser Accent auf den ersten, zweiten oder dritten Buchstaben seines Wortes

zu stehen, so wird das voraugehende kleine Wörtchen durch Makkef mit ihm verbunden, z. B. כִּי־עֹז (Ps. 62, 12) וְלֹא־רִבִּיתָ (44, 13) מִי־יִשְׁכֹּן (15, 1) בָּא־דָוִד (52, 2). Steht aber das Rebia mugrasch auf dem vierten Buchstaben seines Wortes oder weiter, so erhält das vorhergehende Wörtchen einen dienenden Accent, nicht Makkef, z. B. וְלֹא יֶאְשְׁמוּ (Ps. 34, 23) כִּי מִימִינִי (16, 8) כִּי בִצְדָקָה (Spr. 16, 12). Hinsichtlich dieser Buchstabenzählung ist jedoeh zu beachten, dass bei solchen Vocalen, die mit keinem ruhenden *Schebâ* schliessen oder ein *Metheg* bei sich haben, ihre sogenannten Lesemütter אוי [1] mitgezählt werden, wenn sie auch nicht beim Vocale stehen. Es wird z. B. כִּי אֱלֹהִים (Ps. 14, 5) gezählt, als wenn אֱלוֹהִים stünde, und also כִּי nicht makkefirt, weil, so gezählt, das Rebia mugrasch auf dem vierten Buehstaben steht. Ebenso וְלֹא בָטְחוּ (78, 22) ist zu zählen wie בָאטְחוּ, וְלֹא הֶאֱמִינוּ (78, 32) wie הֶאאֱמִינוּ, כִּי מֵאֲנוּ (Spr. 21, 7) wie מֵיאֲנוּ, לֹא אַאֲמִין (Iob 9, 16) wie אַאאֲמִין, וְלֹא כִחֲדוּ (das. 15, 18) wie כִיחֲדוּ u. dgl.

3. Eine Ausnahme von obigen Regeln macht das Wörtchen אֲנִי, welches in den metrisehen Büchern nie makkefirt wird, z. B. אֲנִי שָׁכַבְתִּי (Ps. 3, 6) אֲנִי קְרָאתִיךָ (17, 6) אֲנִי אָמַרְתִּי (41, 5. 82, 6 [2]) אֲנִי אֵדָע (51, 5).

EINUNDZWANZIGSTES CAPITEL.

Praktische Handhabung der accentuologischen Regeln.

1. Hat mau sich mit sämmtlichen Regeln der metrischen Accente hinlänglich bekannt gemacht, so wird man nicht allein im Stande sein, darnach den Sinn aller poetischen Schriftstücke, wie ihn die Accentuation verstanden wissen will, aufzufinden und sich zu erklären, sondern man wird auch jedem beliebigen Satze die dazu gehörigen Accente selbst beisetzen können, vorausgesetzt, dass man auch mit den Punktations-Regeln des Dagesch, Makkef, Sehebâ, Metheg u. dgl. bekanut ist.

---

[1]) א bei Kamez, Pathach und Segol (אָא אַא אֶא), ו bei Cholem und Schurek (אוֹ אוּ) und י bei Zere und Chirek (אֵי אִי).

[2]) Hat das folgende Wort ein *Dechî* zum Accent, so erhält אֲנִי noch ein *Gaja* zum *Aleph* (אֲ).

Man verfahre bei solchem eignen Accentniren so, dass man sich zuerst den zu accentuirenden Vers in zwei Hälften theile und zu dem Ende der ersten Hälfte je nach Erforderniss das *Olevejored* oder *Athnach* setze; ans Ende des ganzen Verses kommt immer das *Silluk.* Hierauf bringe man diese 2 Vershälften nach dem Zusammenhange der Wörter und dem gegenseitigen Verhältnisse der einzelnen Satzglieder wieder in kleinere Abtheilungen und bezeichne sich diese durch Theilungsstriche, und wo ein Wort dem andern sich anschliesst, merke man dies ebenfalls mittelst Bindezeichen an. Endlich setze man, vom Versschlusse (Silluk) an rückwärts gehend, zu den getrennten Wörtern die passenden grösseren oder geringeren Trenner und den ihnen verbundenen Wörtern gebe man die dazu gehörigen Diener. Soll z. B. der Vers: מֵקִים מֵעָפָר דָּל מֵאַשְׁפֹּת יָרִים אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיב עִם נְדִיבִים וְכִסֵּא כבוד יַנְחִלֵם כִּי לַיָי מְצֻקֵי אֶרֶץ וַיָּשֶׁת עֲלֵיהֶם תֵּבֵל׃ (1 Sam. 2, 8) metrisch accentnirt werden, so wird er, in zwei Hälften getheilt, bei יַנְחִלֵם das *Olevejored* erhalten. In kleinere Abtheilungen zerfällt er dann wie folgt:

מקים מעפר | דל | מאשפת | ירים אביון | להושיב עם נדיבים ||
וכסא כבוד | ינחלם — כי לייי מצקי ארץ | וישת עליהם | תבל׃

Es bekäme darum עליהם das Rebia mugrasch, welches sich aber hier (nach Cap. 18 §. 2) in einen Diener verwandeln muss, und וישת erhält ebenfalls einen Diener. ארץ bekommt Athnach und מצקי dessen Diener, לייי Dechi und כי wird makkefirt (nach Cap. 20 §. 1). Vor ינחלם erhält כבוד Klein-Rebia (Cap. 19 §. 9) und וכסא dessen Diener; עם־נדיבים wird makkefirt und erhält Gross-Rebia und להושיב dessen Diener. אביון erhält wieder ein Gross-Rebia (vgl. Cap. 15 §. 5) und ירים dessen Diener; מאשפת erhält Legarmeh, דל Paser, מעפר Legarmeh und מקים dessen Diener. Der Vers lautet also:

מֵקִים מֵעָפָר ׀ דָּל מֵאַשְׁפֹּת ׀ יָרִים אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיב עִם־נְדִיבִים
וְכִסֵּא כָבוֹד יַנְחִלֵם ׀ כִּי־לַיָי מְצֻקֵי אֶרֶץ וַיָּשֶׁת עֲלֵיהֶם תֵּבֵל׃

2. Bei *kurzen* Versen, d. h. solchen, die aus blos **drei** Wörtern bestehen und also kein Athnach erhalten und nicht halbirt werden können, richtet sich die Accent-Stellung nach folgenden drei Regeln.

a) Ist das erste Wort von dem zweiten getrennt und dieses mit dem dritten verbunden, so steht vor Silluk ein Diener und beim ersten Worte Rebia mugrasch, z. B. לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד (Ps. 13, 1) מַשְׂכִּיל לְאֵיתָן הָאֶזְרָחִי (89, 1).

b) Ist das erste Wort mit dem zweiten verbunden und dieses vom dritten getrennt, so steht vor Silluk das Rebia mugrasch mit seinem Diener. Beispiele hierzu finden sich blos im B. Iob, wie וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר (3, 2) וַיֹּסֶף אֱלִיהוּא וַיֹּאמַר (36, 1) und selbst diese sind, wie schon Cap. 18 §. 2 bemerkt wurde, Ausnahmen von der allgemeinen Regel. Sonst aber, wenn Silluk nicht zwei Silben vor sich hat, kommen statt Mercha und Rebia mugrasch die Diener Tarcha und Munach vor Silluk, z. B. מִזְמוֹר לְדָוִד לְהַזְכִּיר (Ps. 38, 1).

c) Sind alle drei Wörter miteinander verbunden, so erhält Silluk ebenfalls Tarcha und Munach als Diener, z. B. שִׁיר מִזְמוֹר לִבְנֵי־קֹרַח (Ps. 48, 1). Ist aber das mittlere Wort ein Doppelwort mit Makkef, so stehen zwei *Illui* vor Silluk, z. B. לַמְנַצֵּחַ לְעֶבֶד־יְיָ לְדָוִד (36, 1) לַמְנַצֵּחַ לִבְנֵי־קֹרַח מַשְׂכִּיל (44, 1.).

3. Zur deutlichern Veranschaulichung der verschiedenartigen Zusammensetzung der metrischen Accente bei eigener Accentuirung mögen die folgenden poetischen Stücke dienen.

Der ausserkanonische Ps. CLI (nach *Plessner's* Uebersetzung).

מזמור לדוד בהלחמו עם־גלית הפלשתי ויהרגהו ׃ צעיר הייתי בתוך אחי נער בבית אבי ורעה צאנו ׃ ידי בכנור השכילו ואצבעותי לנגן ׃ ומי השמיע לאדני זאת יי אלהי העונה לקראיו ׃ הוא שלח מלאכו ויקחני מאחרי צאן אבי וימשחני בשמן משחתו ׃ אחי אנשי חן וגבורי כח ובם לא־חפץ יי ׃ יצאתי לקראת איש־נכר ויקללני באליליו ׃ שלש אבנים ׀ יריתי במצחו בעז יי ואבריעהו ׃ וחרבו שלפתי מידו ראשו כרתי וגלותי חרפה מעל־בני ישראל ׃

Sirach Cap. 51 (nach *Benseeb's* Uebersetzung).

אודך אלהים ומלך ואהללה שמך בכל־יום ׃ אספרה שמך בתהלה ויכלתך תרומם לעולם ׃ כי הצלת נפשי ממות השבת משאול חיי ׃ מלטת רגלי מדחי ונפשי משחת גאלת ׃ פרקתני

מִיַּד מְבַקְשֵׁי רָעָתִי וּמִמּוֹקְשֵׁי בְלִיַּעַל דִּלִּיתָנִי ׃ כִּי מָטָה לַמָּוֶת נַפְשִׁי
וְחַיַּי לִשְׁאוֹל הִגִּיעוּ ׃ פָּנִיתִי לְמוֹשִׁיעַ וְאַיִן לְסוֹמֵךְ וְלֹא מְצָאתִי ׃
חַסְדֵי יְיָ ׀ זָכַרְתִּי וְטוּבוֹ כִּי מֵעוֹלָם הֵמָּה ׃ הַפּוֹדֶה כָּל־הַבּוֹטְחִים
בּוֹ וּמַצִּילָם מִיָּד ׀ חָזָק מֵהֶם ׃ מִן־הַמֵּצַר הֲרִימוֹתִי קוֹלִי שִׁוַּעְתִּי
לֵאלֹהַי מָרוֹם ׃ אֵל אַדִּיר וּמַצִּיל אַל־נָא תַעַזְבֵנִי בְּיוֹם צָרָתִי ׃
אֲהַלֵּל שִׁמְךָ וְאֵין לִי דּוּמִיָּה וְחַסְדְּךָ אַזְכִּיר תָּמִיד ׃ כִּי־שָׁמַעְתָּ
לְקוֹל שַׁוְעִי וַתְּפַלְּטֵנִי מֵרָעָה וּמִיָּגוֹן ׃ עַל־כֵּן ׀ אוֹדֶה שִׁמְךָ לְעוֹלָם
וְאַזְכִּיר חַסְדְּךָ יוֹם ׀ יוֹם ׃

ANHANG.

Die metrischen Accente nach der herkömmlichen Eintheilung und Benennung.

A. Distinctivi s. Domini.

I. *Imperator:* 1) *Silluk* mit seinem *Soph pasuk.*

II. *Reges:* 2) *Merca* (wofür Reuchlin in seinen 3 Bb. *de accentibus et orthographia linguae Hebr.* 1518 richtiger: *Mereha*) *mahpachatus* (warum nicht *mahpachatum?*), der *Rex major*, bei Ewald *Merka-Mahpach* (= *Olevejored*); 3) *Athnach* (Reuchlin: *Athnahtha*), der *Rex minor*.

III. *Duces*: 4) *Rebia gereschatus;* 5) *Rebia simplex* (wobei Gross- und Klein-*Rebia* nicht unterschieden werden); 6) *Schalscheleth psikatus* (d. i. Gross-*Schalscheleth*); 7) *Sarka* (= *Zinnor*), auch zum Unterschiede von dem mit Merca und Mahpach zusammengesetzten: *Sarka posterior s. postpositivus;* 8) *Tipheha anterior s. praepositivus s. initialis* (= *Dechi*).

IV. *Comites:* 9) *Paser*; 10) *Psik Kadmatus* (= *Asla legarmeh*) und *Psik mahpachatus* (= *Mehupach legarmeh*). Bei Einigen ist *Paser* der einzige „Graf" und *Psik kadmatus* und *mahpachatus*, wozu noch *Psik mereatus, munachatus superior, munachatus inferior* hinzugesellt worden, sind „Edelleute", bei Ewald „Senkungen mit Kraft von Hebungen". Schon Reuchlin schreibt der urspr. Aussprache gemäss *Pasek* und bemerkt der Masora gemäss: *At* פָּסֵק *quod figuram habet* לְגַרְמֵי *neque de regibus est neque de ministris.*

B. Conjunctivi s. Servi (Ministri).

1) *Merca;* 2) *Kadma* (= *Asla*); 3) *Munach inferior* (bei Reuchlin *Sophar munah*, s. darüber Ew. § 99c); 4) *Munach superior* (= *Illui*); 5) *Mahpach;* 6) *Merca sarkatus* (= *Mercha-Zinnorith*) und *Mahpach sarkatus* (= *Mahpach-* oder *Mehupach-Zinnorith*); 7) *Tiphcha non anterior s. medianus s. tonicus* (= *Tarcha*), bei Gesenius *Tiphcha finale* mit falsch ausgedrückter Unterscheidung vom *Tipheha initiale*, bei Ewald übergangen und ohne Namen; 8) *Jerach* (= *Galgal*). Es fehlt Klein-*Schalscheleth*, und die mit sogen. *Sarka conservus s. non posterior* (= *Zinnorith*) verbundenen Merca und Mahpach (bei Ewald *Merka-Zarqa* und *Mahpach-Zarqa*) gelten mit Unrecht als besondere Conjunktive.

Zusätze und Erläuterungen.

I. Zum Vorbericht.

S. IX. (Aussprache des Gottesnamens יהוה). Ewald in seinem Jahrb. X. S. 199 sagt, dass ich hier die aus dem Kal von Vv. ל״ה gebildeten Eigennamen „bunt und ohne alle Einsicht zusammengestoppelt“ habe — es sind aber alle vorkommenden in alphabetischer Folge und die Zusammenstellung will zeigen, dass sie sämmtlich, seien es Orts- und Frauen- oder Mannesnamen, auf *ah* auslauten. Weiter sagt Ewald: die 4 Mannesnamen darunter könnten nichts beweisen, schon weil auch Mannesnamen aus verschiedenen Ursachen nicht selten weiblich ausgebildet sind — aber diese Bemerkung ist hier, wo es sich um *nn. verbalia* der Futurform יִגְלֶה handelt, ungehörig, das aus *êh* umgelautete *ah* ist hier gar nicht weibliche Endung. Der Sprachkenner weiss dagegen — fügt Ewald hinzu — dass jeder von solchen Wurzeln sich ableitende Name auf *êh* endigen muss. Aber dieses Wissen ist windig. Der Thatbestand straft es Lügen. Jeder von solchen Wurzeln sich ableitende Name muss sich auf *êh* endigen, und doch endigen sich alle vom Kal solcher Wurzeln vorkommende Namen, welche bei יהוה vorzugsweise in Betracht kommen, nicht auf *eh*, sondern *ah!* Ausschliesslich nur zwei solcher Namen enden auf *eh:* der hifilisch lautende Ortsname יַבְנֶה und der pualisch lautende Mannesname יְפֻנֶּה. Die Neigung zu *ah* ist so stark, dass selbst der participiale Mannesname יורה Esr. 2, 18., mit welchem Neh. 7, 24. 10, 20 חָרִיף wechselt und welcher also den Herbstregen bed., nicht יוֹרֶה, sondern יוֹרָה lautet. Indess mit solchem rechthaberisch sich über den Thatbestand hinwegsetzenden Wissen zu streiten, ist verlorne Mühe. Dagegen wird Keil, welcher in seiner wohlwollenden Anzeige des 1. Bd. dieses Comm. gegen meine Behauptung, dass alle vom Fut. *Kal vv.* ל״ה gebildeten Eigennamen auf *ah* auslauten, auf יָקֶה Spr. 30, 1 und יַבְנֶה verweist, meinen wohlbegründeten Widerspruch gelten lassen, da יָקֶה *n. participiale* von יָקָה, arab. *wakiha*, ist und den Gehorsamen, Frommen bed., יַבְנֶה aber hifilisch lautet und so z. B. auch von Gesenius: *quam aedificare jussit sc. Deus* erklärt wird. Es ist mir von anderer Seite her entgegnet worden, dass auch יַהְוֶה (יַהְוֶה) hifilisch laute und der Name als Derivat des Kal יִהְוֶה oder יַהְוֶה lauten müsste. Aber 1) findet sich der Anlaut *a* auch in den Vv. חָלַךְ, חָסַךְ, חָרַג; 2) führt auf ihn die Verkürzung in יָהוּ, statt welcher es יְהוּ lauten würde; 3) fordert ihn die Angabe Theodorets, dass die Samaritaner *Ἰαβέ* (יַהְוֶה), die Juden *Ἀϊά* (יַהְיֶה) aussprechen. Bemerkenswerth ist übrigens, dass Velthusen 1781 auf Grund der altgriech. Umschreibungen *ΙΑΩ, ΙΕΥΩ, ΙΩ* (Jer. 23, 6 LXX) und der Nachricht der Samaritaner an Ludolf, dass sie die Endsylbe mit dem Vocal *Damma* aussprächen, die Aussprache *Jahavo* in Umlauf brachte. Aber das *Ω* und *Damma* ist nicht *Cholem*, sondern das dunkeltönige *Kamefs*, denn יַהְוָה (Jahawoh) wäre eine Unform.

II. Zur Auslegung von Ps. I — LXXXIX (Band I).

S. 29 (לַמְנַצֵּחַ). Eine, wie ich glaube, richtigere Auffassung des *εἰς τὸ τέλος* der LXX ist mir später klar geworden, s. Bd. 2 S. 392.

S. 121. (Ps. 16, 5). Sehon Aben-Ezra (*Sephat Jether* Nr. 421) nnd Kimchi (*Michlol* 11 a der Fürther Ausg.) vergleichen zu der Participialform תּוֹמִיךְ das jesaianische יוֹסִיף 29, 14. 38, 5., welches in Beihalt von Koh. 1, 18 allerdings Partic. zu sein scheint, zumal da הִנְנִי zwar mit folg. 3 *pr.* 28, 16., aber nicht 3 *fut.* construirt wird. Thenius in seiner verbesserten Lutherschen Uebers. des Psalters (1859) übers. nach Olshausens Conj. תּוֹסִיף: Du bist fort und fort mein Erbtheil — aber jene Conj. ist überflüssig und diese Uebers. derselben gezwungen.

S. 194 (Ps. 22, 17 f.). Thenius übers. nach der von Meier vorgeschlagenen Versabtheilung: „Der Bösen Rotte hat sich um mich gemacht wie Leuen. An Händen und Füssen kann ich alle meine Gebeine zählen". In Stud. u. Krit. 1860 S. 717 versichert er, diese Voranstellung des *casus absol.* ידי ורגלי sei hier ganz in Ordnung. Aber bei כל־עצמותי denkt man doch vor allem an Brust und Rippen. Wie sonderbar wäre diese Beschränkung auf Hände und Füsse! Von Abmagerung des Körpers ist übrigens gar nicht die Rede, und auch ein Kranker klagt wohl über abgemagerte Hände, aber nicht über abgemagerte Füsse.

S. 233 (Ps. 29). Die Beziehung, in welche Ps. 29 durch das überschriftliche *ἐξοδίου σκηνῆς* der LXX zu dem Ausgange des Laubenfestes gesetzt wird, entspricht der Beziehung, in welche der Sohar (Parasche צו) diesen Ps. zu der Wasserlibation am 7. Laubenfesttage (Hosianna Rabba) bringt, indem er mittelst der 7 קולות (parallel den 7 Umzügen um den Altar) sieben der Sephiroth die Wasserschleussen des Himmels öffnen lässt.

S. 284 (Ps. 36, 3). Thenius (Stud. u. Krit. 1860 S. 719) schlägt vor zu lesen לִמְצֹא עָוֹן וְלִשְׂנֹא: es kitzelt seinen Stolz, die Fehltritte Anderer ausfindig zu machen und sie dieselben entgelten zu lassen. Beachtenswerth! Aber die impersonelle Fassung des הֶחֱלִיק ist gewagt und die Uebers.: ja (כי) es schmeichelt ihm . . zeigt, wie nothdürftig nur gerade dieser Charakterzug sich in den Zus. fügt.

S. 300 (Ps. 38, 13). Kimchi, Heydenheim u. A. lesen וינקשו und das mag das Richtige sein, denn in der Stelle der Grammatik Abulwalids (*Sefer ha-Rikma* p. 166), auf welche sich Norzi irrthümlich beruft, ist nicht וינקשו, sondern מְבַקְשֵׁי des Psalmcitats das gemeinte Beispiel unterlassener Dagessirung.

S. 301 (Ps. 38, 22). Besser theilt man nach den Accenten: Verlass mich nicht, Jahawâh! | Mein Gott, bleib nicht fern von mir!

S. 301 Anm. Die gründlichste Belehrung über כְּ, كَ als Deute-Nomen (gleichsam das So, am meisten dem lat. *instar* ähnlich), auf welches man nicht, durch unser „wie" verleitet, das von einer Conjunction Geltende und Mögliche übertragen darf, findet man in Fleischers Recension des Bernsteinschen Wörterbuchs zu Kirsch's *Chrestomathia syriaca* in der Hallischen allgem. LZ 1843 Bd. IV S. 117 ff. So fest es aber steht, dass im Althebräischen כְּ nie als Conj. einen ganzen Satz beherrscht, so wenig dürfen wir verschweigen, dass es in der nachbibl. Synagogalpoesie als Conj. sowohl mit dem Perf. (z. B. כְּמָצָא als er gefunden) als mit dem Fut. (z. B. כְּאֶקְרָא wenn ich rufe) verbunden wird, s. darüber Zunz, Synag. Poesie des Mittel-

alters S. 121. 381 f. Indess das gehört zu den vielen Vergewaltigungen des Sprachgeistes, in denen sich das Pijut (die altsynagogale Liederdichtung) gefällt.

S. 333 (Ps. 42). Anders Vormbaum, Joachim Neanders Leben und Lieder (1860) S. 35 f.: Der Dauphin, nachmaliger König Heinrich II., erwählte sich den 42. Ps. (nach Marots Uebers.) zu seinem Lieblingsliede und sang ihn nach einer Jagdmelodie, welche noch heute in der Melodie „Freu dich sehr, o meine Seele“ wiederklingt (geschöpft aus Alt, Der christliche Cultus 1, 410., s. dort).

S. 384 (Ps. 49, 15). Eine sonderbare Deutung dieser Stelle als einer Hauptweissagung des A. T. hatte sich Israel Pick, der in Jerusalem verschollene Stifter der sogen. amênischen Gemeinde in München-Gladbach, in den Kopf gesetzt; er deutete sie von der Durchbrechung des Todtenreichs durch den Auferstandnen: „Ihr Fels ist da zu durchreissen das Todtenreich, dass es Ihm nicht zur Wohnung diene“.

S. 387 (Ps. 50). Dass gerade dieser Asafps. innerhalb des Bereiches der Grundsammlung (Ps. 1—72) zu stehen gekommen ist, erklärt Keil in Hävernicks Einl. III, 279 f. daraus, dass es der einzige rein elohimische Asafps. sei, die übrigen, Ps. 73—83, seien gemischten, d. i. jehovisch-elohimischen Charakters. Aber dass Ps. 50, welcher mit dem Gottesnamen אל אלהים יהוה anheht, elohimisch und z. B. Ps. 77, in welchem neben אל, אדני, עליון und einmaligem יה sechsmal אלהים vorkommt, und Ps. 82, in welchem אלהים, אל, עליון die einzigen vorkommenden Gottesnamen sind, jehovisch-elohimisch seien, ist wider den offenbaren Thatbestand.

S. 396 (die Form אֶהְיֶה). Jekuthiel in seinen דרכי הנקוד sagt, dass Einige überall יִהְיֶה תִּהְיֶה mit Metheg schreiben, Andere nur bei trennendem Accent, Andere nur bei Paschta und langem Vokal im Auslaut. Elias Levita dagegen in seinem טוב טעם fordert das Metheg für alle Fälle. Der Grund Ewalds §. 96b dafür ist nicht stichhaltig. Das Metheg hat darin seinen Grund, dass die Form eig. יִהֱיֶה תִּהֱיֶה lauten sollte und an die Stelle des beweglichen Chatef ein ruhendes Schebâ getreten ist. Denn im Sinne der Punktatoren ist auch in solchen Fällen, wie Bär in *Thorat Emeth* p. 9** nachgewiesen hat, das Schebâ ein ruhendes und also nicht *ji-hejeh*, sondern *jih-jeh* zu syllabiren, wie auch יִחְיֶה *jich-jeh* lautet.

S. 419 (Ps. 55, 4). Die Conj. צְעָקַת (Olsh. Hupf.) für עָקַת liegt nur zu nahe, ist aber unnöthig.

S. 423 (Ps. 55, 19). Auch Hupf. erklärt, wie wir, עִמָּדִי nach der RA נלחם עם „wider mich“, wogegen Heydenheim in dem Vorbericht seines Siddur שפה ברורה darauf hesteht, dass היה עם überall „mit jemandem sein = ihm beistehen“ bedeute und auch nichts Anderes bedeuten könne. Aber seine Erklärung: „unter den Grossen waren solche die mir beistanden“ (mit Bezug auf Husai, Zadok, Ebjathar, durch die Ahitophels Rath hintertrieben wurde) ist gekünstelt, und der Ged., dass er Viele (רַבִּים wie 4, 7) auf seiner Seite habe, fügt sich nicht in den Zus.

S. 507 (Ps. 68, 24). Noch näher als תִּרְחַץ liegt die Conj. תֶּחְמַץ (nach Jes. 63, 1., vgl. Hitzig, Hohesl. S. 29): damit sich röthe dein Fuss in Blut, freilich etwas matt; auch würde מִדָּם dazu besser als בְּדָם passen.

S. 532 (Ps. 71, 23). Die rechte LA ist תְּרַנֵּנָּה n. d. F. תִּשְׁכֹּנָּה, תְּקוֹנֵנָּה; alle diese Formen haben dagessirtes zweites Nun, ausgen. nur תֵּאָמַנָּה und תְּגַנֶּנָה. Heydenheim aber liest תְּרַנֶּנָּה mit Segol nach der von Ibn-Bileam in seinem טעמי המקרא

und Mose ha-Nakdan in seinem דרכי הנקוד überlieferten Regel, dass dem Auslaut נָּה immer (mit Ausnahme nur von הֵנָּה und הַאֲזִנֶּה) Segol vorhergeht. Aben-Ezra jedoch und Kimchi (*Michlol* 66b) punktiren תְּרַנֵּנָּה mit Zere. Jedenfalls steht fest, dass das zweite Nun wie das erste zu dagessiren ist.

S. 552 (Ps. 73, 20). Für unsere Auffassung spricht auch das Targum:

היך חלמא מן גבר רַוְיָא דמתער משנתיה ה' ביום דינא רבא באתעירותהון מבי קבורתהון ברגז דמותהון תבסר:

d. i. wie den Traum eines trunkenen Mannes, der aus seinem Schlafe erwacht, wirst du, o Jahawâh, am Tage des grossen Gerichts, wenn sie aufwachen aus ihren Grabesbehausungen, in Zornmuth ihr Gebilde der Schmach preisgeben. So ist der in unsern Ausgaben fehlerhafte Targumtext nach Nachmani in dessen Büchlein שער הגמול und nach Bechai in seinem Pentateuchcomm. zu Dt. 33, 29 wiederherzustellen.

S. 633 (Ps. 83, 10). Bär beanstandet die LA כְּסִֽיסְרָא mit Gaja beim Schehâ, welche ich nach Norzi angenommen habe, da dieser hinsichtlich der Gaja-Setzung beim Schehâ überhaupt nicht maassgebend und zuverlässig sei, und solche schwere Gaja nur in dem Falle stehen können, wenn die folgende Sylbe mit Dagesch oder festem Schebâ (ohne Metheg) schliesst und das Wort einen trennenden Accent hat (bes. bei Gerschaim), ausnahmsweise auch bei verbindendem Accent, aber nie wenn gleich unmittelbar darauf eine mit Metheg lang gezogene Sylbe (תנועה משוכה) folgt, wie in כְּסִֽיסְרָא. Nach dieser Regel wäre auch die nicht allein von Norzi, sondern auch von Jekuthiel ha-Nakdan bezeugte Schreibung יְשָֽׁרְתוּ Num. 4, 14 zu verwerfen, obgleich das Gaja in beiden Fällen den nahe liegenden Zweck hat, zu verhüten, dass man den accentlosen Buchstaben mit dem folgenden Sibilus zusammenlese, was Misston und Missverstand zur Folge haben würde. Für Anfänger bemerken wir, dass dieses Methegzeichen beim Schehâ dieses vernehmlicher als sonst lesen heisst und eben deshalb געיא (*mugitus, vociferatio*) genannt wird. Wenn auch das eig. Metheg mit demselben Namen genannt wird, so unterscheidet man es als געיא תמוכה, d. i. feststehendes, unentbehrliches, von jenem im Wortanfang bei Schehâ gesetzten als געיא כבדה. Dieses sogen. schwere Gaja wird bald vor bald hinter das Schehâ gesetzt, in den drei Dichterbüchern besser dahinter, um es nicht mit Dechî zu verwechseln, wie Chajuǵ im ס' הנקוד fordert, indem er bei dieser Gelegenheit die drei Bb. masorethisch תא״ם nennt (s. oben S. 479). Steht das schwere Gaja bei Chatef, so schreibt man nach jener Regel Chajuǵ's, nach Norzi und correkten Codd. אֱלֹהִים אֲנִי.

S. 634 (Ps. 83, 14). Da Saadia nach einer Mittheilung Rödigers aus der in seinem Besitze befindlichen Abschrift des Oxforder Cod. גַּלְגַּל Jes. 17, 13 durch غربالة übersetzt, so ist gewiss auch in der Psalmstelle nicht anders zu lesen, so dass das Wort sachgemäss Singularis ist, näml zunächst *n. vicis* von غَرْبَلَ sieben, dann in concreter Bed. ein Gesiebtes, hier wohl ohne Zweifel „ein Staubwirbel". *Fl.*

S. 659 (Ps. 88, 17). Es ist bemerkenswerth, dass Heydenheim in seinem Machazor-Commentar (Seder des letzten Passatages) צִמְּתֻתוּנִי von צְמִיתֻת abzuleiten vorschlägt: deine Schrecknisse sind mir zu צְמִתֻת (Lev. 25, 23) d. i. unveräusserlich zu eigen geworden. Aber gesetzt, dass solche Verbalbildungen möglich sind (s. darüber das S. 658 zu אָפוּנָה Gesagte), würde ich auch dann lieber erklären: sie haben mich zu צְמִיתֻת d. i. schlechthin zu nichte gemacht.

III. Zur Auslegung von Ps. XC—CL (Bd. II).

S. 181 Anm. 2 (über die Dagessirung in לִבְּנֵל). Auch das *Dagesh lene* nach ל hat Ausnahmen: לִנְתוֹשׁ וְלִנְתוֹץ (ohne *Dag.*) Jer. 1, 10 u. ö. לִשְׁדוֹד 47, 4., s. Ges. § 45, 2. Ew. § 245ᵃ, wo als Ausnahme von dem Bleiben der Aspirata nach ב und כ auch noch כִּזְכֹּר Jer. 17, 2 angeführt ist. Beispiele für Dagessirung nach ל sind Ps. 40, 15. Gen. 23, 2 (wo in meinem Comm. S. 423 „dagessirten" zu lesen ist).

IV. Zum allgemeinen Bericht.

S. 403 s. (Assyrisches Punktationssystem). Eine Schrift über dieses System ist von Prof. Pinsker aus Odessa in Wien zu erwarten, und wird nach Maassgabe der diesem Gelehrten zu Gebote stehenden handschriftlichen Schätze für die Gesch. des alttest. Textes und der hebr. Grammatik ebenso Epochemachendes leisten, wie seine an neuen Entdeckungen reichen *Likute Kadmonijoth*.

S. 442 (Exegese unter den Karäern). Jahrhunderte später als in der Kirche begann die Abfassung von Commentaren zu einzelnen biblischen Bb. in der Synagoge und zwar unter den vom Talmud auf die Schrift zurückgegangenen Karäern. Der Pentateuch-Comm. Anans, des Stifters des Karäerthums (nach 761), ist das älteste Werk dieser Art, welches uns aber nur dem Namen nach bekannt ist, und die ältesten aller jüdischen Psalmen-Comm. sind die arabischen von Jephet Ibn-Ali ha-Levi (s. meine Anekdota S. 314 f.) und (was ich hier nach Pinskers *Likute Kadmonijoth* p. 130f. nachtrage) Salmon b. Jerncham, beide aus der Zeit nach 950; der Comm. Saadia's (gest. 942), der in heftigen Kampf mit Salmon verwickelt war, ist wohl etwas älter. Der Comm. Ibn-Ruchaims (so nennt sich der Verf. arabisch) bildet in der von Pinsker a. a. O. beschriebenen Handschrift zwei starke Bände von 245 und 359 Blättern; der zweite Band beginnt mit Ps. 90. Die fünf Psalmenbücher heissen מגלות und werden gezählt *el-megillah el-ûla, el megilla eth-thânije* u. s. f. Die Psalmen werden als durchweg innerlich zusammenhängend und ein Ganzes bildend behandelt. Die Auslegung ist entstellt durch fanatische Befangenheit, mit welcher er auch den philosophischen und überhaupt wissenschaftlichen Studien seiner Zeit entgegentritt.

S. 438. Der Psalmencomm. von Enthymios Zigabenos ist in neuerer Zeit mit Zusätzen nnd Erläuterungen herausgegeben worden durch Nikodimos ὁ *Ἁγιορίτης*, d. i. von *Ἅγιον ὄρος* (Athos), gest. 1806, woneben in Griechenland auch der von Kleopas vor ungef. 7 J. herausgeg. Psalmencomm. von Chrysanthos, Patriarchen von Jerusalem, verbreitet ist.

S. 444 (*PAGNIMON*). Die betreffende Uebers. im Augsburg. Psalterium stimmt aber nicht genau mit dem sonst bekannten Texte des Santes Pagninus, z. B. hier: *Jehova Domine noster, quam grande est nomen tuum in universa terra, qui posuisti gloriam tuam super coelos*, dort im Augsb. Psalt.: *Domine domine noster, quam illustre nomen tuum in universa terra, quod des laudem tuam super coelos*. Hier: *Ex ore parvulorum et lactentium fundasti fortitudinem propter inimicos tuos ad compescendum inimicum et ulciscentem se;* dort: *Ex ore parvulorum et sugentium fundasti fortitudinem propter angustiatores tuos ad cessare faciendum inimicum et ulciscentem se*. Die handschriftliche Uebers. ist ängstlich wörtlich bis zu syntaktischer Unrichtigkeit, z. B. *Utquid tumultuatae sunt gentes et populi meditabuntur inane*,

wogegen die gedruckte: *Utquid congregant se turmatim gentes et populi meditantur inane.* Da Santes Pagninus' Uebers. des A. T. aus dem Grundtext die erste seit Hieronymus ist (abgesehen von der Psalter-Uebers. des Felix Pratensis), so verdient das Verhältniss genauere Untersuchung.

S. **452** (Ben-Bileams *Horajoth ha-Hore*). Die über die Accente der drei Dichterbücher handelnde Abtheilung von Ben-Bileams (um 1090) accentuologischem Werke gab Mercerus u. d. T. שער טעמי ג' ספרים אמ״ת Paris 1556. 4 und die grössere Abtheilung über die prosaischen Accente u. d. T. טעמי המקרא ebend. 1565/6 heraus. Als Hupfeld seine zweite treffliche *Commentatio de antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptoribus* 1846 schrieb, schien die erstere Schrift, von welcher Mercerus in seiner *Praef. in Iobum* sagt: *De accentibus trium horum librorum edidimus annis superioribus libellum R. Juda ben Bilam et publice enarravimus inter praelegendum Proverbia* (vgl. das Citat zu Iob 21, 34 über den Accent *Meajla*), schlechthin verloren gegangen; unterdess aber sind zwei Expl. derselben aufgetaucht: eins im Besitze des Dr. Beer in Dresden (s. Steinschneiders Hebr. Bibliographie 1858 S. 73) und eins in der Bibliothek der jüd. Gesellschaft *Toëleth* in Amsterdam, welches in Wiederabdruck mit einigen Beigaben von G. J. Polak, Amsterdam im Verlag von Proops 1858. 8, wieder herausgegeben worden ist. In diesem zuerst von Mercerus in zwei Theilen veröffentlichten Werke über das prosaische und poetische Accentuationssystem, betitelt טעמי המקרא, citirt Ben-Bileam zu wiederholten Malen ein früher von ihm verfasstes ספר הוריות הקורא. Ein so betiteltes Werk Ben-Bileams über die Accente findet sich auch wirklich handschriftlich, aber in diesem handschriftlich vorhandenen *Horajoth ha-Kore* (d. i. Anweisungen für den Vorleser) finden sich jene Hinweisungen Ben-Bileams auf sein Buch gleiches Namens mit denselben Worten, wie in dem gedruckten *Ta'ame ha-Mikra.* Es geht daraus hervor, dass, wie sich auch bei naherer Vergleichung bestätigt, das gedruckte *Ta'ame ha-Mikra* und das handschriftlich vorhandene *Horajoth (Horajath) ha-Kore* Ein und dasselbe Werk sind, dass aber Ben-Bileam vor diesem Werke schon ein anderes theilweise ausführlicheres u. d. T. *Horajoth ha-Kore* geschrieben hatte, welches durch *Ta'ame ha-Mikra* verdrängt worden ist und diesem nur seinen mit dem urspr. Titel wechselnden Namen geliehen hat. Denn wo die Alten auf Ben-Bileams *Horajoth* verweisen (z. B. Jekuthiel ha-Nakdan zu Gen. 28, 9. 45, 26. Ex. 23, 7. 30, 31. Lev. 7, 33 u. ö.), passen die Citate alle zu dem durch Mercerus bekannt gewordenen *Ta'ame ha-Mikra*, unter welchem Titel das Buch von den Alten überhaupt nicht citirt wird. Insoweit bestätigt sich Hupfelds Urtheil, dass das eine das frühere Werk, und das andere dessen spätere Ueberarbeitung ist. Aber, da in dem handschr. *Horajoth* das frühere *Horajoth* ebenso citirt wird, wie in *Ta'ame*, so folgt daraus, dass das uns unter den zwei Titeln erhaltene Werk, obwohl die einzelnen Expl. hie und da (bes. in Anordnung der Capitel) von einander abweichen, nach Bärs nicht minder richtigem Urtheil ein und dasselbe ist. Uebrigens war das Werk urspr. hebräisch. Unser Text aber ist nach einer genauen Angabe in dem jetzt zu Oxford befindlichen Oppenheimerschen Cod. aus dem Arabischen ins Hebräische zurückübersetzt, wie Hupfeld a. a. O. p. 9 diese Angabe richtig verstanden hat.

S. **453** (Eleazars Provenzale's בשם קדמון). Der Verf. dieser Schrift, einer Grammatik in 106 Terzinen, ist Mose b. Abraham Provenzale, Rabbiner in Mantua, gest. 1575; Eliezer (*sic*) und Mordechai, seine Söhne, haben sie mit Erläuterungen

berausgegeben. Sie ersehien Venedig 5357 (1596) und ibr Titel ist naeb den Anfangsworten der ersten Terzine בְּשֵׁם קַדְמוֹן (niebt בֹּשֶׂם), s. Luzzatto, *Prolegomeni* p. 58. Steinsehneider, Bibliographisches Handbueh für hebr. Sprachknnde, S. 112. Indess beisst das Bueh doch viell. *Bosem* und der Anfang בְּשֵׁם ist nur Anspielnng auf diesen Titel.

S. 454 Z. 2. (Ben-Ascber über die Aeeente der Diehterbüeber). Die bier genannte Sebrift ist *Kontres hamassoreth* angeblieb von Ahron ben Ascber. Herausgeg. mit einer Einleitung und Anmerkungen von Leop. Dukes. Tübingen, gedruekt bei Fues 1846. 12. Das ganze Stück S. 56—58 fehlt in dem Venediger Bibelwerke von 1517 und ist hier zum ersten Male aus einer Handsebrift im Besitze S. D. Luzzatto's in Padua mitgetheilt.

V. Zu den masorethischen Uebersichten.

S. 459 (Pnnktations-Differenzen der Morgen- und Abendländer). Die neuesten Forscbungen, bes. auf dem Gebiete der karäisehen Literatur, haben folgende für die Gesehiehte der Punktation des alttest. Textes ungemein wiebtige Angaben alter Zeugen zu Tage gefördert: 1) In einer Thora-Rolle aus Derbend in Dagbestan findet sieh die Angabe, dass ein gewisser Mose ha-Nakdan (der Punktator), Vater Juda's mit dem Beinamen ha-Magiah (der Correktor), der Erste war, weleher darauf sann, das Erlernen der Sehrift-Vorlesung den Sehülern zu erleiehtern הבידה הראשון להקל לתלמידים למידת קריאת המקרא בחם. Grätz findet biermit die Frage über die Entstehung der Textpunktation gelöst. Wirklicb dürfen wir, obwohl es fraglieb bleibt, wie בחם bezogen und verstanden sein will, den Schluss ziehen, dass im Sinne jener Urkunde Mose ba-Nakdan, weleber aus Snsa gebürtig gewesen zu sein scheint, wenigstens in Susa lebte und zwar lange vor 950, da sehon um diese Zeit sein Itiuerar einer dnreb ihr Alterthum berübmten Thora in Susa beigesehrieben war, einen Antheil an Erfindung des Punktationssystems hat. 2) Salmon B. Jeruebam der Karäer (um 950) nennt die Jünger Anans R. Mocba und seinen Sobn Mose die Erfinder des tiberiensiseben Punktationssystems: מר ר' אחא (*l. מוחא) ובנו משה מתקני הנקוד הטבראני ירחמם האל בנקודיהם. Die Erfindung (gegen 800) hing damit zusammen, dass der Karaismns, von dem nach Jerusalem gezogenen Anan begründet, sieh nach allen Seiten bin vom talmndiseben Jndentbum zn unterscheiden suehte. Dieser נקוד טבראני, das herrsebend gewordene und bis bente gebliebene Punktationssystem, trat dem נקוד ארץ אשור, wie es *Cod. de Rossi* 12 genannt wird, dem assyriseben oder babylonischen entgegen, welebes seine meist eigenthümliehen Zeieben fast alle nieht unter, sondern über die Buebstaben setzt (s. oben S. 403) und nach jener Inscbrift der Thora-Rolle aus Derbend auf Mose ha-Nakdan aus Snsa zurüekgeht. 3) Aus dem Cod. *C*, 5 in Odessa erfahren wir, dass im J. 957 zweibundert karäiscbe Familien der Krim dureh jerusalemiscbe Sendboten zum talmudisehen Judenthum bekebrt wurden und dass diese ihnen alle h. Sebriften mit den Pnnkten und Aeeenten versahen, welcbe die Sebriftgelehrten in Jerusalem angeordnet haben שתקנו הסופרים בירושלים. Dass sie damals weder

* Diese Aenderung ist nothwendig, da R. Aeba (Nissi b. Noaeh), welcber etwas später um 840 lebte, das „Punktationssystem der Babylonier" empfahl und also nieht Erfinder des tiberiensischen sein kann.



Vocal- noch Accentzeichen kannten, ist daraus wohl nicht zu schliessen; sie scheinen eben nur nach dem babylonischen System punktirte Bücher besessen zu haben, welches ihre jerus. Lehrer nun in das herrschend gewordene und (was, da es schon so frühzeitig geschah, befremdet) von den Rabbaniten angeeignete tiberiensische (palästinische) umschrieben. 4) Aus dem Machazor Vitry ersehen wir, dass Mar-Natronai II, Gaon in Sura (859—869), auf die Frage, ob man die Thora punktiren dürfe, antwortete, dass dies nicht erlaubt sei, denn die Punktation sei nicht auf Sinai gegeben, sondern von den Weisen zur Erleichterung des Lesens angeordnet חחכמים ציוהו לסימן. 5) Ein Gutachten des Mar-Zemach b. Chajim, Gaon in Sura (889—896), sagt: „Auch in der h. Schrift, die doch geschrieben und fixirt ist, gibt es Differenzen zwischen Babel und dem Lande Israel in Betreff der *scriptio plena* und *defectiva*, in Betreff der Petuchen und Sethumen, in Betreff der Distinctionen durch Accente (פסקי טעמים) und der masorethischen Bemerkungen und in Betreff der Versabtheilung (ובחתוך הפסוקין)“. Das sind eben die Differenzen der מדנחאי (Orientalen) und מערבאי (Occidentalen), von denen nur verhältnissmässig wenige der späteren Zeit noch bemerkenswerth schienen, als der Text Ben-Aschers normative masorethische Geltung erlangte, welcher in wichtigeren Differenzen entschied und auch in minder wichtigen vor dem Ben-Naftali's bevorzugt ward. Ben-Ascher und Ben-Naftali waren nach den neuesten Forschungen Karäer. S. über das Alles neben Pinners Prospectus der Odessaer Manuscripte (1845) Pinskers (Prof. in Wien) לקוטי קדמניות (Wien 1860) und Grätz' Gesch. der Juden, Bd. 5. An befriedigender Enthüllung der Ursprünge der Punctation fehlt noch viel, aber die neuen Entdeckungen führen uns weit über unser bisheriges Wissen hinaus.

S. 475 f. (Die syrische Eintheilung des Psalters in 15 marmejotho und 60 schubche). Entsprechend dieser Eintheilung ist die durch den 17. Kanon des Concils von Laodicea veranlasste, bis auf den heutigen Tag in der griechischen Kirche herrschende Eintheilung des Psalters in 20 *καθίσματα* (Abschnitte, nach welchen die Gemeinde sich setzt), von denen jeder in 3 *στάσεις* (Abtheilungen, während welcher die Gemeinde steht) zerfällt, deren jede mit dem *Gloria Patri et Filio etc.* schliesst — zusammen also ganz so wie bei den Syrern: 60 *Gloria* (*δοξολογίαι*). Die 20 *καθίσματα*, in welchen der Psalter wöchentlich durchgebetet wird, sind folgende: Ps. 1—8; 9—16; 17—23; 24—31; 32—36; 37—45; 46—54; 55—63; 64—69; 70—76; 77—84; 85—90; 91—100; 101—104; 105—108; 109—117; 118 [119 des hebr. Textes]; 119—131; 132—142; 143—150. S. darüber die Zusammenstellung aus Balsamon, Meursius, Allatius bei Serpilius, Lebens-Beschreibungen der Biblischen *Scribenten* Th. VIII (1711) S. 515—519. Vgl. auch Alt, Der christliche Cultus 1, 210.

VI. Zur Darstellung des metrischen Accentuationssystems.

S. 478 (Vorwort). Es ist erstaunlich, welcher unermüdliche Fleiss in früheren Jahrhunderten innerhalb der protest. Kirche auf Ergründung der Accentlehre verwandt worden ist. Rostock war die deutsche Universität, wo diese schwere wissenschaftliche Arbeit von dem für hebräisches Sprachstudium begeisterten frühverstorbenen Sam. Bohle (*Scrutinium* 1636) begründet, von seinem Schüler Casp. Ledebuhr (*Catena* 1647) weitergeführt und von Matth. Wasmuth (*Institutio* 1664) zu einem vorläufigen Abschluss gebracht wurde, welcher die *conse-*

cutio accentuum zuerst aus dem sogen. *Dictamen grammaticum* und *logicum*, bes. aus ersterem zu begründen suchte; anch die monographische Behandlung des sogen. metrischen Accentuationssystems: *Ratio accentuum qui continentur in libris* אמ״ת von Phil. Hartmann 1639 erschien in Rostock. Unter der Anleitung dieser Vorgänger arbeiteten, ohne sonderlichen Erfolg nach einer schlichteren und lichteren Lehrweise strebend, A. Pfeifer (*Χειραγωγία* 1666), G. S. Dörffel (1670), Will. Robertson (*Manipulus* 1683), Dan. Weimar (*Doctrina* 1687), A. Reinbeck (*Doctrina* 1692), J. H. Michaelis (Gründlicher Unterricht 1700 u. ö.), J. Reinh. Rus (*Accentuationis Hebr. usus* 1704), H. B. Starcke (*Lux Accentuationis* 1707), bis Jo. Francke (*Tenebrae lucidae s. Diacritica sacra* 1710) die Forschung in eine neue Bahn brachte, indem er zuerst, obwohl in der Methode scholastisch, durch das Princip der Dichotomie (der fortgesetzten Halbirung und paarenden Verbindung) grössere Klarheit und Bestimmtheit in das *Dictamen logicum* brachte. Im Anschluss an ihn behandelte der Holländer Phil. Onseel das metrische und prosaische Accentuationssystem in bes. Schriften (*Introductio* 1714. 15), indem er die bei Francke unter dem Einflusse Wasmuths immer noch sehr schwankende *consecutio accentuum* besser zu entwirren und zu regeln suchte. Der Eifer, mit welchem man diesen Studien oblag, wurde durch die vorausgesetzte Theopneustie der Punktation des h. Textes rege erhalten, eine Ueberzeugung, welche weder früher Lud. Cappellus mit Jo. Clericus und andern Meinungsgenossen noch jetzt der Däne Jo. Brunsmann (*Diss. de Accentuationis Hebr. distinctivae novella arte* 1708) zu erschüttern vermochte, den Ge. Chr. Dachselt (*Dachselius*), Verf. eines lehrreichen accentuologischen Comm. zum ganzen A. T. (*Biblia Hebr. Accentuata* 1729), in seinen *Dissertationes Anti-Brunsmannianae* (1720) aufs Haupt schlug. Im J. 1720 konnte Fried. Andr. Hallbauer das Werk Weimars, mit Benutzung Reinbecks und Francke's überarbeitet, u. d. T. *Usus Accentuationis Biblicae* neu herausgeben, nachdem vorher H. G. Reime (*Novum Compendium* 1717) den Inhalt desselben kurz zusammengefasst hatte, ohne Neues zu leisten. Neben den Schriften G. Venzky's (Prosaische Accentuation 1734) und des schon minder hoch von den Accenten denkenden Philosophen J. L. Reckenberger (*Doctrinae de Acc. etc. Compendium* 1738) sind die von G. Ahicht (*Ars distincte legendi* 1710) und C. F. Bauer (Vernünftige Gewissheit der Hebr. *Accentuation* 1730) deshalb rühmlich zu nennen, weil sie die von ihren Vorgängern unterschätzte oder geradezu (z. B. von Dachselt) bekämpfte musikalische Bed. der Accente vertreten. Fast gleichen inneren Werth aber mit der *Diacritica* Francke's muss man dem überaus sorgfältigen Werke J. C. Speidels *Commentarius in Accentus* 1720) und dem durchaus auf selbstständigen Studien ruhenden von Th. Boston (*Tractatus stigmologicus* 1738) zuerkennen, und kaum giebt es ein besseres kurzes Lehrbuch als das von Christoph Sancke (Vollst. Anweisung zu den *Accenten* 1740), welches wirklich sowohl das *Dictamen grammaticum* und *logicum* als das *Dictamen rhetoricum* (die durch beabsichtigte *emphases* herbeigeführte *accentuatio irregularis*) mit vielem Geschick behandelt. Weiterhin sind es nur zwei Hebraisten, welche sich gründlich mit der Accentlehre beschäftigten: Jo. Friedr. Hirt aus Danz' Schule, welcher mehrere grösstentheils in seinem *Systema Accentuationis* 1752 zusammengefasste Schriften darüber herausgab, an welche sich kürzere deutsche Lehrbücher von J. D. Michaelis (Anfangsgründe 1753) und von Hirt selber (Einleitung in die hebr. Abtheilungskunst der h. Schr. 1762) anschlossen, und Ad. Bened. Spitzner, dessen *Institutiones ad analyticam s. textus Hebr. V. T. ex accentibus* 1786 diese Literatur, auf die nun auch

die mit Leibnitz und Wolf angehobene philosophische Entwickelung ihren formellen Einfluss äusserte, würdig abschliessen. Was seitdem bis auf Ewald auf diesem Gebiete geleistet ward, ist nicht der Rede werth. Selbst Gesenius brachte es darin nie über die ersten Anfänge hinaus. In seinem Lehrgebäude dürfte man eine ausführliche und selbstständige Darstellung der Accentlehre erwarten, aber er reproducirt darin nur das Oberflächlichste und thut das dichterische Accentuationssystem in einigen dürftigen Zeilen ab. Roorda in seiner *Grammatica Hebraea* 1831 bietet sogar weniger als Nichts, indem er die Accentuation als *consuetudo admodum nugatoria* abfertigt und damit das alte Sprüchwort *ars non habet osorem nisi ignorantem* bestätigt. Dagegen erschien im J. 1835 Rieglers und Martinets hebr. Sprachlehre, welche (ohne recht dankbar benutzt zu werden) Heydenheims accentuologische Arbeiten ausbeutete; sodann macht Hupfeld in den Studien und Kritiken 1837 die Geschichte der hebr. Sinnabtheilung und Modulation zum Gegenstande gründlicher Forschung, und Ewald suchte in seinen Lehrbüchern von 1834, 1837 und weiter den ungeheuren Lehrstoff der Accentlehre von neuem zu bemeistern und zu einer den Anforderungen der unterdess fortgeschrittenen Sprachwissenschaft entsprechendern Darstellung zu bringen. Hupfelds Grammatik (1842) brach leider mit Ermittlung des einheitlichen Zweckes der Accentsetzung ab, und er hat nur noch in seiner Abh. über das zwiefache Grundgesetz des Rhythmus und Accents oder das Verhältniss des rhythmischen zum logischen Princip der menschlichen Sprachmelodie (DMZ 1852 S. 153—189) jenen Hauptgesichtspunkt der alttest. Accentuation noch weiter und tiefer zu entwickeln gesucht; ausserdem lieferte er drei gediegene auf die älteste Gesch. der Grammatik und insbes. Accentlehre bezügliche Abhandlungen (1846). Ewald und Hupfeld stimmen darin überein, dass die Accentuation weder rein logischer noch rein musikalischer, sondern rhythmischer Natur ist und dass jeder masorethische Vers eine aus Hebungen und Senkungen gegliederte rhythmische Periode bildet. Aber schon darin weichen sie von einander ab, dass Hupfeld diese rhythmische Periode als zweitheilig d. i. aus Hebung und Senkung bestehend (||, |) und von diesem Grundschema aus mittelst fortgesetzter Dichotomie sich weiter gliedernd ansieht, während sie nach Ewald in drei Schritten, welche immer schwerer werden, ihren Lauf vollendet (|, ||, |||). Aber diese letztere Ansicht widerspricht dem Thatbestande. Denn im Schlussglied des Verses (dem Gebiet des Silluk), welches Ewald dabei zum maassgebenden Ausgange nimmt und für welches er die Accentfolge *Tebîr Tifcha Silluk* als die ordentliche gewöhnliche voraussetzt, greift diese nur in dem Falle Platz, dass das drittletzte Wort geringeren Trennungswerth hat als das zweitletzte; die ordentliche Satzschlussfolge ist vielmehr, wo keine Hindernisse eintreten: *Paschta* (*Jethîb*) *Sakef Tifcha Silluk*, so dass also das rhythmische Glied aus je zwei gepaarten Wörtern besteht und das Schema |, ||, |, ||| sich darstellt (z. B. Gen. 31, 6. 26. Lev. 11, 13. Num. 3, 26). Ist aber das Wort, welches Sakef bekommt, unverhältnissmässig klein, so ist die Accentfolge *Munach Sakef Tifcha Silluk*, so dass das erste rhythmische Glied aus einem sogenannten Conjunctivus und Distinctivus zusammengesetzt ist (Ex. 27, 12 vgl. dagegen ebend. 27, 16). Und hat keins der Wörter des Tifcha und Silluk zwei Sylben vor dem Tone, so wandelt sich die Accentfolge in *Mercha Tifcha Mercha Silluk* ab (Gen. 1, 1. 2, 7). Der Dreibau Ewalds ruht sonach auf willkürlicher Grundlage und Alles erklärt sich weit natürlicher aus der von Hupfeld beibehaltenen alten dichotomischen Grundanschauung, z. B. auch dies, dass das Schlussglied (Gebiet des Silluk) zuweilen aus einem einzigen Worte besteht wie Gen. 5, 5. Ex.

23, 23. 26, 23. 36, 7. Num. 10, 28 u. ö., es macht sich da die Herrschaft des logischen Princips über das rhythmische geltend, und das Eine Wort ist der Potenz nach gleich zweien, es bildet für sich allein ein rhythmisches Glied. Für die dichterische Accentuation stellt Ewald ein besonderes Schema mit Senkung in der Mitte: | ◡ || auf. Aber das Schema ist auch hier dichotomisch, das *Olevejored* (welches nicht, wie Ew. annimmt, dem prosaischen Segolta entspricht, mit dem es gar nichts gemein hat, sondern dem prosaischen Athnach) schliesst nicht das erste Dritttheil des Verses, sondern dessen erste Hälfte, und nach Maassgabe des Satzumfanges tritt an seine Stelle *Athnach* oder *Rebia gereschatum*, denn jeder aus mehr als drei Wörtern bestehende Satz bedingt eine Trennung im Werthe des Athnach (nicht blos, wie bei 3 Wörtern, eine Trennung durch Tifcha). Uebrigens ist Ewalds ganze Bezeichnung der distinctiven Accente — ein Name, den nicht erst, wie er meint, christliche Gelehrte erfunden haben, sondern schon die beiden Kimchi gebrauchen — durch Hebungen und der conjunktiven Accente durch Senkungen zu beanstanden, da Silluk mit Hupf. eher sich als die Schlusssenkung mit stärkstem Tiefton denn mit Ewald als die „Endhebung" ansehen lässt und z. B. für Doppel-*Mereha*, die „Senkung", gleiche Tonweise mit *Tebîr*, der „Hebung", bezeugt ist (*Michlol* p. 89); sodann ist seine Eintheilung der conjunctiven Accente in Senkungen erster, zweiter, dritter Stufe oder Stärke ohne allen Halt und seine Begründung der accentuologischen Erscheinungen, erschwert durch die algebraische Form, ist doch zuletzt nur Beschreibung, indem die Regeln von den Ausnahmen erdrückt werden. Um das Accentuationssystem, zumal das dichterische, aus dem Princip des Rhythmus vollständig ableiten zu können, müssten wir verbürgte Kenntniss von den Accenten als Modulationszeichen haben, denn allerdings ist die vorliegende Mannigfaltigkeit der Accente, zumal der verbindenden, nur aus ihrer musikalisch-rhythmischen Bedeutung erklärlich, diese ist aber fraglich, und wir werden uns also zur Zeit zu bescheiden haben, die logisch-rhythmische oder interpunktionelle Bedeutung der Accente mit allen ihren theils streng geregelten theils durch besondern Affekt (*emphasi*) bestimmten Einzelheiten zu erörtern. In diesen Einzelheiten finden wir bei Ewald mancherlei Entstellungen des Thatbestandes. Er unterscheidet in beiden Accentuationssystemen nicht *Pasek* (*Psik*) und *Legarmeh*, welches ein besonderer und unter Umständen einer der grössten Trenner ist (z. B. Ex. 26, 2 vgl. 36, 15; Num. 16, 17 vgl. 18, wo es mit Geresch wechselt, und vgl. Bär Cap. 19 § 1 auch § 8); er rechnet *Jethib* zu den Senkungen und zwar zweiter Stärke, obwohl es von jeher mit vollem Recht als Trenner gegolten hat, und selbst das metrische *Schalscheleth* ist in die Senkungen verwiesen, obwohl es mit Ausnahme von 8 Stellen ein Trenner und zwar (als Stellvertreter der *Rebia gereschatum*) ein recht grosser ist. Dagegen setzt er blos ein Tifcha in die Hebungen und keines in die Senkungen, hebt also den Unterschied zwischen *Dechî* (*Tifcha anterius*) und *Tarcha* (*Tifcha non anterius*) auf, Trenner und Diener zusammenwerfend, und hält die in ihrem Trennungswerthe sehr verschiedenen רביע גדול, רביע מוגרש und רביע (*simplex*) nicht auseinander. Mit diesen Gegenbemerkungen, die wir nicht auf Einzelheiten ausdehnen wollen, Ewalds auf die Accentlehre verwandte grossartige Arbeit schmälern zu wollen kommt uns nicht in den Sinn, obwohl wir selbst kaum etwas Anderes als Schmähungen zu erwarten haben. Es bleibt ihm das Verdienst, die Accentlehre in ihrem ganzen Umfange zuerst wieder seit Spitzner zu wissenschaftlicher Darstellung gebracht und den Versuch gemacht zu haben, sie aus einem einheitlichen Principe heraus zu begreifen.
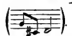
S. 479 (Die „metrische" Accentuation). Man wird diese Benennung, die etwa seit Buxtorf üblich geworden ist, als anerkanntermaassen falsch zu tadeln geneigt sein, aber, recht verstanden, ist sie weit passender als jede andere. Die drei Bb. תא"ם bestehen freilich nicht aus quantitativ gemessenen Versfüssen, wohl aber aus gleichmässiger als sonst gegliederten Versen oder, wie wir sagen dürfen: aus symmetrischen Stichen und symmetrischen Strophen. Dass die Bb. תא"ם eine eigne Accentuation haben, steht nicht ausser Zus. mit ihrer stichischen Schreihung in alten Handschriften.

S. 480 (Die mannigfaltigen Accentnamen). Das Sicherste, was sich über den musikalischen Werth der Accente wissen lässt, ist ihren Namen selbst zu entnehmen, die sich zum guten Theil auf die Intonation, theilweise auf diese und die Figur zugleich beziehen. 1) Bei סִלּוּק lässt sich eine die Tonweise näher bezeichnende Benennung nicht erwarten; die Benennung, welche Satzschluss, Schlussfall und also Cadenz bez., ist musikalisch genug. 2) Das *Mereha-Mahpach* (wie es z. B. in Alex. Süskinds דרך הקדש 1717 genannt wird) heisst עולה ויורד (bei Ben-Ascher רֵד ועולה, auch סָלְק) wohl nicht blos weil es oben und unten hin gezeichnet ist, sondern auch weil seine Tonweise circumflexartig auf- und nieder absteigt. 3) Das *Athnach* heisst so *a voce pausante et respirante* (Buxtorf), חוֹנֶה gleichfalls als Lager- oder Ruhepunkt, die Namen מוֹרֵחַ aber (bei Ben-Ascher) und סְחוּף (in der Masora) führen auf einen kräftig hervorgestossenen Hochton. 4) Das *Rebia* heisst auch מְיֻשָּׁב (bei Provenzale) und תּוֹקֵף (bei Ben-Ascher); der letzte dieser Namen bezieht sich ohne Zweifel auf die Intonation und auch die beiden andern werden so gedeutet (s. oben S. 454); der Name הַמְּגַגְּדָה, den nach Bär das prosaische Rebia bei Ben-Ascher führt, deutet (von נָגַר) auf langgezogenen breiten Ton. 5) Unter den mannigfaltigen Namen des vor dem ersten Buchstaben und des bei der Tonsylbe stehenden *Tifcha* beziehen sich טִפְּחָא und das mehr hebräische gleichbed. הֶחִי ohne Zweifel auf den Ton, weshalb bei Chajuǵ und Ben-Bileam das Rebia-Geresch טפחא heisst, weil der Name dem Tone dieses poetischen Accents entsprechender schien. 6) Ein musikalischer Name des *Rebia-Gereseh* (*mugraseh*) ist nicht bekannt; Ben-Ascher nennt es als starken Trenner גּוֹזֵר. 7) Das *Zarka* (*Zinnor*) heisst so nicht blos von der Gestalt des Zeichens, sondern zugleich *a sparsa et inflexa voce* (Buxt.); bei Ben-Ascher heisst es מְתַח das Gedehnte. 8) Das *Pazer*, dessen Name selbst musikalisch ist, heisst auch מַרְעִישׁ und מְנַעְנֵעַ (bei Provenzale); Buxtorf bemerkt: *vocem elatam dispergit et secat in aliam.* Der musikalische Name נִצֵּחַ (bei Ben-Ascher) ist unklar. 9) Das *Legarmeh* heisst auch שׁוֹפָר חֲרַב (bei Ben-Ascher), der Name führt auf kräftige Intonation, wie sie diesem Trenner zukommt. 10) *Schalscheleth* (bei Ben-Ascher gleichbed. רֶתֶק) hat nicht allein gewundene Form, sondern auch sich aufwindenden trillernden Ton, weshalb es auch מְנַדְנֵד, מַרְעִיד, מַרְעִים (bei Provenzale) und selbst (nämlich als poetischer Trenner) פָּזֵר oder genauer פָּזֵר גָּדוֹל (bei Chajuǵ und Ben-Bileam) genannt wird. — Auf die eilf poetischen Trenner lassen wir die Diener des gleichen Systems folgen: 1) Der Name des *Mereha* (auch hebr. מַאֲרִיךְ) will sagen, dass es sei *submissae et productae vocis*, womit die Benennung יוֹרֵד (bei Ben-Ascher) stimmt. 2) Das *Mehupach* heisst vollständiger (מְהֻפָּךְ) שׁוֹפָר הָפוּךְ, aber dieser Name bez. sich wie פּוֹנֶה (bei Ben-Ascher und Provenzale), abgesehen von שׁוֹפָר, anscheinend nur auf die Figur, indess bemerkt Buxt.: *cantus submissus ut Munach, sed magis subsistens et se quasi reflectens.* 3) Dem auf *cantus submissus*

et protractus führenden Namen des *Munach* entsprechen die Namen שׁוֹפָר מֻנַּח (bei Chajuǵ) und שׁוֹפָר הֹלֵךְ (bei Rapbael Chajim Basila), anderer zu geschweigen. 4) Dem Namen *Asla*, welcber mit *Kadma* wecbselt, ist nichts zu entnebmen; andere Namen dieses Accents bez. sich deutlich auf Stellnng oder Gestaltung, nur der Name תְּלִישָׁא תְּרֵיָא (bei Chajuǵ) ist musikalisch, denn der Accent *Teliseha* heisst so *quod vocem e profundo pectoris evellit, hoc est, submisse incipit et elate circumrotatur* (Buxt.). 5) Das *Illui* (*Munach superius*) bat den Namen von seiner Stellung, es heisst aber auch שׁוֹפָר (bei Chajuǵ) und zwar שׁופר עִלּוּי (bei Basila) oder שׁופר שָׁבוּר (bei Ben-Bileam). 6) Das *Galgal* führt diesen Namen und die Namen עִגּוּל (bei Ben-Ascher) und יֶרַח בֶּן־יוֹמוֹ (bei Provenzale und Basila) oder schlechtweg יֶרַח von seiner runden rad- oder neumondartigen Zeicbnung. 7) Das *Tarcha* (טרחא), gewöbnlich *Tifeha non anterius s. tonicum* (bei der Tonsylbe stebendes) genannt, kann kaum in anderem Sinne so benannt sein, als *quod sit vocis submissae et quasi fessae aequiescentis;* wohl in gleichem Sinne beisst es auch שׁוֹכֵב, der Name בֵּין (bei Ben-Ascher) dagegen deutet auf seine Stellung, es führt auch noch die Namen הַחוּיָה nnd מְאַיְּלָא (bei Chajug und Ben-Bileam), s. zu S. 481. 8) Das *Schalscheleth* als Diener (*Sch. non psikatus*) theilt gleiche Namen mit dem Trenner, Zinnorith aber (*Sarka anterius s. non posterius*) beisst von seiner musikalischen Funktion auch מְמַלֵּא (bei Ben-Ascber) nnd מְתִיגָה (bei Ben-Bileam). Ueber die hier unbesprochenen prosaiscben Accente s. Jo. Buxtorf, *Thesaurus* I, 5., wo der musikalische Zweck der Accente mit Recht obenangestellt wird (*primo designant musicam sive rationem cantus apud Judaeos, qui textum biblicum non legunt, sed cantillant*) und der Zweck grammatisch-rhythmischer Wortbetonnng und der Zweck logiscber Satzinterpunktion jenem Hanptzweck untergeordnet werden.

Chajuǵ in seinem ס׳ הנקוד (s. Ewald-Dukes' Beiträge 3, 197) ordnet die טעמים, d. i. Distinctive, ibrem musikaliscben Wertbe nach in drei Rubriken: ידיעה, עלוי, העמדה, und zwar die (nach seiner Zäblnng) acbt Distinctive von Tbebillim, Ijob, Mischle folgendermaassen: 1) ידיעה: *Paser, Sarka;* 2) עלוי: *Rebia;* 3) העמדה: *Legarmeh, Jethib, Athnach, Tiphcha, Silluk.* Znr Klasse ידיעה gehören, wie Ben-Bileam erklärt, diejenigen Distinctive, welcbe in aufwärts steigender Scala gesungen werden; zur Klasse העמדה die deren Tonweise sicb abwärts senkt; עלוי scbeint eine in den obern Tönen der Scala sicb bewegende lang tönende Melodie zu bez. Wir müssten die arabischen Ausdrücke kennen, um genau zu wissen, was Chajuǵ mit den 3 Benennungen meint (vgl. Hupfeld, *Commentatio* I p. 15 s.).

Die älteren Accentlehrer, z B. Dachsel nnd Sancke, machen gegen die musikalische Bed. der Acc. unter Anderem vorzugsweise dies geltend, dass alle Worte nur Einen Accent haben (was nicht ausnahmslos wahr ist). „Sollten es — sagt Sancke — musikaliscbe Noten sein, so müsste eine jegliche Sylbe ibren besondern Accent besitzen, weil nicbt ganze Wörter nach einer, sondern eine jede Sylbe nach ihrer eigenen Note gesnngen wird. Dieser Einwand beruht auf Unkenntniss der Sache. Die Modulation der einzelnen Accente trifft allerdings die Tonsylbe, doch so, dass der Grundton auf die Tonsylbe fällt, die vorhergehenden Sylben aber mittelst der Vorschlagtöne zur Tonsylbe hingeschleift werden. Der Sillnk bildet allerdings (was gleichfalls irrig gegen den Notenwerth eingewandt wird) eine durchweg gleichmässige Cadenz, in den prosaiscben Bb. von unten nach oben zum Grundton (etwa im

G - Schlüssel (music notation), in den metrischen Bb. von oben nach unten zum Grundton .

S. 481 (Der Diener *Tarcha*). Der Name *Meajla*, den *Tarcha* neben andern Namen bei Chajug führt, ist nicht minder musikalisch, als die oben erklärten Namen anderer Accente, aber als Name des *Tarcha* verwirrend. Er bed: „verstärkend, Kraft, Nachdruck gebend" und es heisst so in der pros. Acc. der an 11 Stellen dem Athnach und an 5 Stellen dem Silluk in einem und demselben Worte vorangehende Vorton. In diesen Stellen sollte näml. regelrecht nur *Gaja* vor dem Accente stehen. Die Modulation dieser langen Wörter mit blossem Schlussaccent würde sich aber nicht gut ausnehmen; es wurde deshalb dem *Gaja* eine Vorsangweise beigegeben, um damit die Sangweise des Schlussaccents zu stärken und zu verschönern, nämlich ein in diesem Falle *Meajla* genanntes *Tiphcha*. Dass diese Deutung des Namens die rechte ist, zeigt die Masora (zu Gen. 30, 16), welche auch diejenigen 18 *Mercha*, die dem *Sarka* voransgehen, näher als מאריכין מאיילין bezeichnet.

S. 492 (Doppelzeichen des Olevejored). Die Ansicht Bär's, dass in ֥֫ das obere Zeichen *Jethib* sei, wird befremden. Er glaubt es deshalb nicht für *Mehupach* (*Mahpach*) halten zu dürfen, weil das Mercha-Zeichen unten durch das obere Zeichen zum Distinctivus gestempelt werde. Wenn das richtig wäre, so dürfte, genau genommen, das ֫ nicht die Grösse eines *Mahpach* haben, denn *Jethib* ist bei genauer Formung kleiner als *Mahpach*. Zwar heisst dieser Doppelaccent auch bei jüngeren jüdischen wie bei den christlichen Grammatikern מֵרְכָא מְהֻפָּךְ, aber die Richtigkeit dieser Benennung lässt sich allerdings bestreiten und schon Buxtorf sagt: *Mahpach vel si mavis Jethib*.

* * *

Hier brechen wir ab und nehmen vom Leser Abschied mit drei Worten der Väter. *In Psalterio solo*, sagt Augustin, *usque ad obitum vitae habes materiam legendi, scrutandi et docendi.* Und Hieronymus ermahnt: *Nunquam de manu tua et oculis tuis liber Psalmorum discedat.* Und die rechte Praxis lehrt Bernhardus: *Ruminantem Psalmos te somnus occupet, ut in somno somnies te dicere Psalmos.* Gelobt aber und gebenedeiet sei der Heilige, der Wahrhaftige, der da hat den Schlüssel Davids!

GESAMMTINHALTS-ANZEIGE.

BAND I.

BAND II.

BERICHTIGUNGEN.

Erster Band.

S. 28 Z. 15. Die Stelle 1 Chr. 23, 4 handelt nicht vom Tempelbau, sondern vom Tempeldienst. — S. 49 Columnentitel, lies: Ps. VI v. 6—8. — S. 51 letzte Zeile l.: Dithyrambus. — S. 69 Z. 7 v. u. l.: neun alphabet. Ps., bereits berichtigt S. 288 Anm. — S. 107 Z. 1 l.: sind unvernünftig alle Unheilverübenden, mit Löschung des „nicht“, s. zu 92, 7. — S. 161 Z. 3 l.: sei. — S. 193 Z. 11 v. u. l.: מְאָרֵי, der eine Punkt des Zêrê ist abgesprungen. — S. 194 Z. 14 l.: מְבָרֵת, auch



hier ist der eine Zêrê-Punkt abgesprungen. — S. 214 Z. 6 v. u. l.: *sawâd ul-kalb.* — S. 217. Ich hatte hier v. 22 früher übers.: Plötzlich los, Elohim, mache Israel; die ersten 3 Z. der Auslegung zu v. 22 betreffen diese später mit „Frei mache, Elohim, Israel“ vertauschte Uebers. — S. 251 Z. 9 v. u. l.: Niessbrauch. — S. 358 Z. 12 v. u. l.: §. 193 (statt 139). — S. 367 Z. 3 v. u. l.: nach dem ältesten hebr. Psalterium von 1477, s. Repertorium für Biblische und Morgenl. Lit. V, (1779), 148. — S. 395 Z. 5 l.: וְלַרְשָׁע. — S. 429 Z. 3. v. u. l.: ספריתך. — S. 506 Z. 9 v. u. l.: חמתיץ. — S. 578 ist hinter Z. 8 *Forte* als Uebers. des סלה hinzuzufügen.

Zweiter Band.

S. 41 Z. 20 l.: Klimmungen = Spitzen (Gleichheitszeichen statt des Bindestrichs). — S. 59 letzte Zeile: die hier erwähnte masorethische Uebersicht ist in diesen 2. Band des Psalmencommentars selbst S. 470 ff. aufgenommen. — S. 80 Z. 15 nur in Ps. 134, l. dafür: nur in Ps. 29 und 148. — S. 372 Z. 6: „die Sprache der Masora (z. B. zu 2 S. 22, 5) nennt den Psalter חֲלִילָא“. Dafür muss es heissen: ספר תהלות. So heisst der Psalter in der Masora durchweg; חלילא ist nicht, wie von Buxtorf und auch von jüdischen Masorethikern angegeben wird, Name des Psalters, sondern nur das Hallel (Ps. 113—119). — S. 402 Z. 15 st. „Leviten“ l.: Leuten. — S. 451 Z. 3 v. u. Die strengere Vocalisation in der gewöhnlichen Prosa ist ܫܒܠܬܗ̇ (*sebletho*), indess ist auch die bequemere Aussprache *sebelto* nachweisbar. — S. 460 Ps. 2, 12 in der LA B.N's. l.: פֶּן. — S. 461 Ps. 29, 6 LA B.N's l.: וַיַּרְקִידֵם (mit Gaja). — S. 462 Ps. 39, 9 LA B.N's l.: מִכָּל־פְּשָׁעַי. — S. 463 Ps. 49, 15 LA B.N's l.: לִשְׁאוֹל (ohne Gaja). — S. 464 Ps. 69, 16 LA B.N's l.: ואל־תאטַר. Ebend. Ps. 69, 21 LA B.N's l.: ולְמנחמים. Ebend. Ps. 86, 15 LA B.N's l.: אֵל. — S. 465 Ps. 91, 4 LA B.N's l.: ותחת־כנפיו. — S. 466 Ps. 118, 8 LA B.A's l.: אל־תעזבני. Ebend. Ps. 119, 47 LA B.A's l.: ואשתעשע. Ebend. 119, 99 LA B.A's l.: מכל־מלמדי. — S. 467 LA B.N's l.: בצלצלי. — S. 468 Z. 21 l.: אמן ׀ ואמן (mit Pasek). — S. 471 Z. 12 l.: בצדקתך. Ebend. Z. 16 l.: עזרני. — S. 472 bei Ps. 108, 4 l.: אודך. Ebend. l.: וַאזמרך. — S. 473 Z. 26 l.: אמצחה. — S. 474 Z. 7 l.: 12, 1 (nicht 4). — S. 480 Z 4 v. u. l.: אֹ (statt א). Ebend. Z. 9 v. u. l.: Bauers. — S. 483 Z. 5 v. u. l.: תמשילהו. — S. 486 Z. 13 l.: הוֹשִׁיעֵנִי. Ebend. Z. 14 l.: לאות־אֵל. — S. 487 Z. 4 l.: אתֶּב. — S. 488 Z. 3 l.: ׳וגילו. Ebend. Z. 18 l.: טוב שֶׁכֶן — S. 489 Z. 6 l.: יצילני. Ebend. Z 9 l.: וְאני. Ebend. l.: תְּרוּעם. Ebend. S. 10 l.: בשֵׁבט. Ebend. Z. 18 l.: תשיתמו. Ebend. Z. 20 l.: נאֶץ. Ebend. Z. 31 l.: חסדיך. Ebend. Z. 2 v. u. l.: שֵׁאַל. — S. 490 Z. 12 l.: חפֵץ. Ebend. Z. 2 v. u. l.: וַירוממוהו. — S. 492 Z. 8 v. u. l.: אלהים. — S. 494 Z. 3 v. u. l.: אספּרֹה. — S. 495 Z. 1 l.: חַנֵּה. Ebend. Z. 5 und Z. 6 l.: אֲשרי (mit Gaja). — S. 496 Z. 17 l.: כל־חוֹסי. Ebend. Z. 3 v. u. l.: ׀ לְמַעַן. — S. 498 Z. 16 l.: בַּר. — S. 500 Z. 15 l.: יוֹשֵׁב. — S. 501 Z. 11 l.: ׀ ושועתי. — S. 506 Z. 8 v. u. l.: in *Rebia mugrasch*. Ebend. Z. 5 v. u. am Ende l.: חָרֵב. Ebend. Z. 4 v. u. am Ende l.: קָמַי. — S. 507 Z. 3 l.: סְפַרתי — S. 510 letzte Zeile l.: רגלַי. — S. 511 Z. 5 l.: אֵל.





